کتاب فیه ذخیرة الملوک

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لمن اصول نعمائه ظاهرة وفروع الائه باهرة فارانا الشكر سبيلا والشكر لمن نزهه
تنزيها جميع الموجودات وقدسه تقديسا جميع المخلوقات فاسبحه واقدسه بكرة واصيلا والصلوة
على سيد المرسلين وخاتم الرسل محمد الذي صار به المشركون ذليلا وعلى آله الذين جعلوا مصابيح
الدين وفازوا بفضلهم بمعارج اليقين فرجوا في الجنة نجحتهم مقيلا فان التفقه في الدين
امر لابد منه للانسان على اليقين اذ كرامة الانسان في دار المقام بمعرفة الاحكام من الحلال
والحرام وهو مع علو شانه وعظمته يحتاج الى الاصول الذي هو بحث عن ادلته فلا بد لهم
من صرف الهمة الى الاصول التي قبل ان يتمكن بهم الاصول بصونه الى المقاصد والمطالب
وقد صنفت فيه مطولات ودونت فيه مختصرات فلما نظرت اليها فاذا انا باصل وجدته
عجوبا متكثرة فيه اثمار المباحث متدلية اغصانها باوتاد الدلائل ورايته علكوما ثوريا بنايل التحقيق
عليه اثاث الافكار مشدودة عليه احمالا باحبال الانظار فحنت عقول الفضلاء في فرات
تحقيقه بنيات ريبه وطمحت عيون العلماء الى مجار تدقيقه كما وربا وهو مع ايجازه محتو
على كنوز حقايق الاولين ومع اقتصاره مشتمل على رموز دقايق الاخرين للعلامة
المنصور بحكمة الله المؤيد بالهدى المنتقل الاثر ابراهيم فضله كالشمس في وسط السماء

حملة العلماء الراسخين وجهابذة الفضلاء العاملين بهاء الملة والدين اسكنه الله في جوار الائمة
المعصومين فكررت مراجعتي اليه ووجدت ما خلفه وما بين يديه فاحببت ان اشرح
شرحا يبين به معضلاته ويكشف به مشكلاته ليكون تذكرة لي ولمن نظر اليه والله استمسك
به واتوكل عليه واما انا اشرع في المقصود بعون الله الملك المعبود فاقول لما كان
الابتداء بالبسملة سبحانه من احكام الكلام مع ما فيه موافقة لكلام الملك العلام وحديث
النبي عليه الصلوة والسلام ابتدأ المصنف رحمه الله وقال بسم الله الرحمن الرحيم
توهم التنافي بينه وبين حديث التحميد يندفع اما بان الابتداء هو التقديم على المقصود
الاصلي وهو المسائل فالمحمد متسع واما بان يحمل في التسمية على الحقيقي وفي الآخر
على الاضافي لان الاصل المتوصل اليه ثم الثناء عليه واما بان الحمد هو الثناء
بنعوت الكلام واسم الله المتعلق يشتمل على صفة الاكرام ونعوت الجلال فالابتداء
بالتسمية يستلزم الحمد بالحقيقي بيمن والظرف متعلق بمحذوف وهو اصنف بقرينة
المقام والباء للاستعانة وهو اما متقدم على ذلك المقدار او مؤخر والثاني
وان كان انسب بالذات لكن الاول لافادة الاختصاص المناسب مع الاهتمام
اوفق بهذا المقام والاسم مشتق من السمو وهو الرفعة عند البصريين ومن الوسم وهو
العلامة عند الكوفيين وقد يرجح الاول بمجي التصغير على سُمي وجمع على الاسماء
وبان محذوف الفاء لا يدخله الهمزة كما في عدة وصلة والله اسم مختص به تعالى
وقيل اصله الاله كفعال حذفت الهمزة وجعلت الالف واللام للتعظيم والتفخيم
لا للتعريف والرحمن والرحيم اسمان بنيا من رحم للمبالغة بتنزيله منزلة اللازم او
بجعله لازما ونقله الى فعل بالضم وفي الاول من الزيادة ما ليس في الثاني لان زيادة المباني
تدل على زيادة المعاني وهي اما باعتبار الكيفية او الكمية فلذلك يقال رحمن الدنيا لانه يعم

الابرار

الابرار والفجار ورحيم الاخرة لانه يخص الاول وكذلك يقال رحمن الدنيا والاخرة
ورحيم الدنيا لان نعم الاخروية كلها جسام بخلاف الدنيوية فان بعضها جليلة وبعضها
حقيرة وللاطلاقات الباقية على هذه القاعدة وجه ظاهر نعم لا بد من لقولهم رحمن الدنيا
والاخرة ورحيمهما اللهم الا ان يقال بتخصيص الثاني بما ليس جليلا في الدارين بالقياس
الى الاول اي بما سوى الفجار او بان يطلق احدهما على معنى اخر لكن الاول اولى من
ان يقال افعل من البهاء وهو الحسن اللطيف الفائق ومؤخر قدم للتشويش اصل
وهو ما يبتني عليه اي على الاصل او المضاف اليه وهذا هو الاصل والانسب
والخطاب وهو يطلق تارة على القاء الكلام للافهام وتارة على نفس ذلك
الكلام حقيقة كان او مجازا والافهام غير معتبر في حصول الكلام فهو اعم من الخطاب
وفي جعل الحمد اصلا للخطاب مع انه غالبا نوع منه فهو يحتاج اليه في الطرفين ايماء الى
انه لشرفه وكماله صار مستقلا بنفسه اصلا لغيره وتلميح الى حديث التحميد واشعار
بان الحمد لا بد ان يكون له قلب حاضر ولا بد له من الاقرار بالاعتقاد لئلا يعد استهزاء
او ما قول اي كلام وقد يطلق على اللفظ الدال تاما كان او ناقصا فصلا مفصل
او مضاف اليه ومعناه مفصول مبين ظاهر الدلالة بحيث لا يشتبه على من يستمع
او فاصل بين الحمد ومقاصد الكتاب فهو مجاز لغوي ويمكن اطلاقه على معناه اعتبارا
للتجوز في الاسناد فيكون مجازا عقليا يتمم اي ينتسب اليه اولو الالباب اي ذوو العقول
وذلك بان يقولوا نحن اصحاب الكلام الفلاني وفيه من المبالغة باعتبار حذف المضاف واضافته اليه
وحذف الصحبة في الحمد ويمكن حمله على ظاهره والمفيد لتقديم الموصوف على الصفة ادعاء لعظم شانها وانه
ملكا انما حمد من تنزه اي تباعد وتقدس فيجري الغير التكلف وفي ايثار الموصول مع ما فيه من المكرر دلالة
على الوجود والتعظيم اليه وتشهر بانه ثبت الصفة لرفع اضداد اي تنزه عن الحلول والصورة والجسمية والتمام يحكم الاثر

مع انه ادلى لما فيه من الرد عليهم صريحا والايماء الى تقدم السلبية في التنزيه والتبليغ بانه سبحانه كما يستحق

الحمد للثناء لنسبته الاول بالطريق الاولى والحمد لله الثناء باللسان على الجميل الاختياري على جهة التعظيم

فخرج بالجميل الثناء على غيره عند من قال بانه حقيقة في الجزء الشرط واما عند الجمهور حيث ذهبوا الى انه حقيقة

في الاول فقط لكن نفيد انه اما بيان المحمود به او دفع توهم ارادة الجمع بين الحقيقة والمجاز وبالاختياري المدح فانه

يعم غيره عند الاكثر وتخصيص نسبته لصفاته الذاتية اما تنزيلها منزلة افعال اختيارية باعتبار ان

الذات اقتضت وجودها على ما هي عليه واما لانها مبدأ لها فالحمد عليها باعتبار تلك الافعال الاختيارية

تنزيلا للسبب منزلة السبب وبالتعظيم ما كان على جهة الاستهزاء او نظائره انه لا بد فيه من ان يوافقه الجوارح

والاعتقاد ولذلك يكون تهكما وعرفا فعل ينبئ عن تعظيم المنعم من حيث انه منعم على الحامد او غيره سواء كان باللسان

ام بالجنان ام بالاركان ونفيد عموم من وجه عن وصفه التنزيه والنكتة الرد على فرق المجسمة منهم من قال

انه مركب من لحم ودم ومنهم من قال هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء طوله سبعة اشبار من شبر نفسه

ومنهم من يقول انه على صورة انسان فمنهم من يقول انه شاب امرد جعد قطط وقيل انه شيخ اشمط الرأس

واللحية تعالى الله عما يصفه الواصفون الظالمون والتبعيض ثم الكناية عن نفيه ارشادا كما يقال فلان لا ادرك كنهه

والغرض انه لا يخفى عنه ولذلك قيل الاعتراض في ادراك العقول رد على جماعة من المتكلمين وائمة

حيث ذهبوا الى العلم بكنه ذاته سبحانه بانه لو لم يكن كنه ذاته متصورة معلومة لامتنع الحكم عليها بما هو غير

متصورة والجواب ان التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه والمدارس ردوا على الاشاعرة حيث قالوا

يصح رؤيته سبحانه مستدلين بان علة الرؤية هو الوجود موجودة فيه ولظواهر الآيات كقوله لا تدركه

الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير والحق ما بين نهما من ان الاطلاع قاطعة دلائل واتفق مع وقوع

شكرهم بحمد الله والما وسيلة حصول المقصود وانه سبحانه شرف الوسائل ارادوا بيان رسول الله المؤيد بالبراهين

وما ملك ارشد الامور الحسنى ما يقبل الوسائل لا يعلم الانسان في الغاية لا يحتاج في استفادة

الكمالات من المبدأ الفياض الى الوسطة وذلك حيث في الفقه بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي

ما لا الذي

يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما فقال والصلوة لم نور بها بالسلام كما يقتضيه ظاهر الآية فيه ان

اما لان المراد بها التحية المخصوصة لعدم تحقق غيرها كما ذكره بعض المصنفين وللان المراد بالتسليم الانقياد لا

كما ذكره بعض المحققين والصلوة قيل من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الآدمي تضرع ودعاء وقيل الرحمة

الرحمة والاول اصح لان المجاز خير من الاشتراك واقتضاء العطف المغايرة في قوله تعالى اولئك عليهم صلوات

من ربهم ورحمة ممنوع وقد ذهب ابو هاشم الى جواز عدم الاشتراك ابتداء الآية والرحمة هي رقة القلب والعطف

فتقتضي الاحسان فمعناها فيه سبحانه اما ارادة الاحسان او الاحسان نفسه فهي على الاول صفات

ذات وعلى الثاني صفة فعل وعلى التقديرين مجاز مرسل اطلاقا للسبب على المسبب وقد يقال اجزاؤها عليه

سبحانه بطريق التمثيل فلا حاجة الى التجوز على التجوز على افضل الرسل ترك التصريح باسمه صونا له عن

لسانه والاشارة الى الكناية في ارتفاع مكانته بحيث لا يحيط به لفظ ولا بيان وتنصيصا على ان الله

للنبي والصلوة من اجل هذه الصفات لتبليغ الاول والثواب يستحق توقيفها والمراد بالاول غير الغاية

فيعم او تخصيصه بالذكر لكونه عمدة من بين ما يتعلق به التبليغ والتشريف من عزة بالالهام بعد رفع الحجاب

وتحصيل الاكتساب باسرار الحقائق اي بحقائقها والعلوم النظرية المطلوبة للاشياء فان النسبة في القوة

كالشيء والقصد يعقبه ضرورية كانت او نظرية كما هو عليه من الواقع لخفوضها عن شوائب الشكوك والاوهام

ثم اثنى على من هو تبعهم واجبة والتوصل اليهم لازمة على وجه يشعر بان الاهم عليها خفا خطيئة ومنا جسيما

فقيل تحصل عنه الثناء وقال واله من المعصومين الكلم والارادة والاولياء او كمل الامة او كل تقي الى

المقام الا ان يراد بهم العلي الخطر الذين اخبار انوارهم جميع نوره بالنجم وهو العلم فقوله العلام استعارة تحقيقية

متعلق بقوله فتعين ان تستفيد الاحكام بيتهي بها ذا الشان ان الكل فقدم المراعاة السجع او لقصد

الحصر وبانه ربهم ارباب ربهم توقف مسائل الحلال وهو ما وقع فيه الاذن فيندرج تحته ما عدا الحرام ثم

قيد الصلوة بما يدل على التابيد عرفا حيث قال ما دامت الفروع مترتبة على الاصول والاجناس

وهي امور متباينة غير النفس يصح لكل واحد منها ان يكون انواعا كثيرة متعينة كل واحد منها في الوجود بحسبه

٥٠

متحققة منه مطابقة اتمام منه الانواع بل منتقة متحققة فيه بالمطرات الفصل علة فيه للجنس كما لطاتها لتمام بيته
النوع وبينه النوع واحد من الانواع التي كالاصالي لكل واحد منها لا انه علة خارجية بوجوده اذ ليس للجنس
وجود مغاير لوجود الفصل في الخارج حتى يتصور منها علية واما حاصل ان للابهام منه تا غير مفهوم الاخر ويحصل ويمكن
لكل واحد منها صورة عقلية مغايرة لصورة الاخر لكن هويتهما في الخارج واحدة فلا تعدد فيها بان يكون
الجنس موجودا فيه وينضم اليه موجود اخر هو الفصل فيتحصل منها حقيقة النوع اذ لو كان كذلك لامتنع حمل بعض
هذه الاجزاء على بعض بالمواطاة كما عرفت ما اذا اتحدا في الخارج واختلفا في الذهن فان الحمل مفاده
ان هذين المفهومين المتغايرين هويتهما واحدة فمعنى قولنا الانسان حيوان انه ما صدق عليه ذلك
المفهوم صدق عليه هذا المفهوم فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشيء على نفسه ولا يخفى ما في ذكر الاصل
والقياس والعقول والاوامر والنواهي والاحكام وترتيب الفروع على الاصول من الاشارة الى براعة
الاستهلال وبعد هو من الظروف المبنية المنقطعة عن الاضافة منويا حذفت منه ايماء واختصار
مع الربط الصوري والاصل مهما يكن من شيء بعد كذا فيقول فقد التريف هذه الفاء اما على توهم
اما او على تقديرها في نظم الكلام راجي الرجا [illegible] وهو صفة الكاف عن ذكر الرب اضافة اي
نفسه استعطاف الغني على غوايته او من طاعته او عن الاعتبار كلها ومن هذه الاضافة اي تسرية
الرجا الى ان المرجو لقوة اسبابه كانه حاصل محمد عطف بيان للراجي او بدل عنه المشتهر ببابا الدين
الكاكي كما ورد عنه اي عن ذنبه هذه جملة معترضة وغايته وقعت بين القول ومقوله وانما اتى بالماضي
للتفاؤل بحصول المطلوب ولاظهار الحرص على وقوعه هذا [illegible] التي الكريم وفي تعريف المسند اليه بالاشارة
اشارة الى ان ما ينبغي من معقولات قد بلغ الظهور الى حيث [illegible] هذه المحسوس باخوان
الدين اعتراض وقع بين خبر الكلام للتنبيه على اختصاص الخطاب بالمؤمنين ما قد عنت عليه لتقديم
للمقصود اعنيكم اي بسبب التوجه العمل بالاحكام وكثرت اليه ساعيكم بكثرة الدواعي وقوة الاسباب
وذلك لان الانسان انما خلق للعبادة وهي تتوقف على العلم بالاحكام المتوقف على معرفة الادلة

الجزئية

الجزئية المنصوصة عليها ومعرفة احوالها ونكته لا الادلة واحوالها لكثرتها وانتشارها لا يمكن ضبطها
لاحتوائها على كلية يشتمل عليها بالقوة القريبة فلذا وضعوها وسموها اصولا ليرجعوا اليها عند الحاجة ويأخذوا منها
الاحكام بسهولة فلذا صار هذا العلم مما يحتاج اليه الكل لاسباب كثيرة ودواع متعددة من تشنجه
للوصول على سبيل الاستعارة تشبيها له بما يظهر في القوة على الحمل بتشبيه ان قوي لكونه قائما على
قوائم البراهين وهو شرح محرر الفصول اي ضبطها وضبحه خلاصة عن التعقيد وهو تجريد بعض حال
اما عن الفصول او عن الضمير من تبيين وحله ضعف ليضم بعينه لنظم خلاصة علم الاصول في محدود اصناف
الحكم زبدة وحيزة اي الناظر قليلة ومعانيها جليلة موصلة الى كنوز جمع كنز هو في الاصل المال
المعمور المدفون والمراد به ههنا جواهر المعاني المخدرة وراء الاستار على سبيل التشبيه والاستعارة
وتحفة بضم المول وسكون [illegible] او فتحها نغز المنتخب المختار عزيزة مطلقة على جمع رمز وهو في الاصل
الاشارة بالعين والحاجب والمراد به ههنا النكت الدقيقة والنكات الخفية التي لا يصل اليها كل احد
والتمس الالتماس الطلب من المساوي حقيقة او ادعاء مع قصد التواضع من ثم ان لا تبذلوها اي تلك
الزبدة الا الى طالب يعرف قدرها لتكون عنده معززة بجلالتها لجلالة قدرها ونظم لعظمة شأنها
والحقيقة [illegible] في محل النصب انها حال ولانه نوع الزفاف بالكسر اهداء العروس
الى زوجها في الكلام استعارة مكنية وتخييلية بتشبيه الزبدة في النفس بالعروس المزوجة بعد عظيم
واثبات الزفاف لها او استعارة تبعية بتشبيه الالقاء اي الطالب بزفاف [illegible] وادعم الخطبة
والمهر على التقريرين ترشيح الا الى خاطب [illegible] الخطبة بالكسر يغلي مهرها اي يصيره غاليا وهو الصداق
المذكور في النقد المراد به ههنا كثرة مطالعتها ومباحثتها ومذاكرتها والوصول الى ما فيها من الحقائق
والفوز الى ما فيها من الدقائق مما لا يوجد في غيرها وان عثرتم اي اذا اطلعتم بعد التأمل وفي اختيار
لفظ اذا الدلالة على الجزم بوقوع الشرط مسامحة هضما لنفسه بخلل اي نقصان واقع في الخط في
المعنى كما يشعر به قوله فاصفحوا اي فاحتشوا توجب التعبير لان فساد المطلوب هو الذي يورث
الفضيحة او دفتم بعد التفكر على زلل اي على [illegible] واقع من الخطأ في النظم والزلة من زلة القدم

في الطبع واشباله تشبيه الخطاء الواقع فيما به الاقدام بالزلقة الواقعة في الاقدام كما يشعر
به قوله واضح فان وضوح الزلة انما يكون اذا كانت في الترتيب لا في المعاني الدقيقة والا
خفي لا سيما وان كانت الزلقة بكثير مما ذكرناه هو الانسب الاظهر فتنوا اليه الاخوان علينا باصلاح
الفساد في الاول وتم وترويج الكساد في الثاني لئلا يتبع منها اخوان داخرهم لهذا الاصلاح
والترويج على اسد ولا قوة في العضد عن الشهود المشتبهين الا بالله فانها كالطبيعة الثانية للانسان
ورتبتها اي الزبدة والترتيب وضع شيء في مرتبته ووضع اجزائها اليه كذلك لتوقف اللاحق
على السابق على خمسة مناهج المنهج الاول في المقدمات الثاني من الادلة الشرعية الثالث
في مشتركات الكتاب والسنة الرابع في الاجتهاد وما يتبعه من التقليد اي شرع الترجيح فيما
يتبعهم الوقف والتخيير عند التعارض والخطاء لا عند كذبهما والحصر استقرائي اذ العقل المجرد
وبين النفي والاثبات غير ممكن فاقتدا بما سلكه الطبرسي فلا بد من ان يكون القسم الاخير ترسيلا
نعم قد يقصد به ضبط التقليل من الانتشار فنقول المذكور فيها اما مقصود بالذات اولا المنهج الاول
الثاني والاول اما ان يبحث فيه عن نفس الادلة الشرعية اولا والثاني الاول والثاني
اما ان يبحث فيه عن احوال مشتركة بينها اولا الثالث الاول والثاني اما ان يبحث
فيه عما يرجح به بعضها على البعض اوعن حال المستدل بها الرابع في الثاني واي من في الاول المنهج الاول
في المقدمات وهي ما يتوقف عليه المباحث الآتية وفيه اي في المنهج الاول مطالب ثلثه المطلب
الاول في نبذة بالسكون من احواله اي في قليل من احوال علم الاصول ليحصل بمعرفتها بصيرة
للطالب كحده وبيان مرتبته وموضوعه وغايته ووجه تسميته فهو اعم من التصورية والتصديقية
ومبادئه المنطقية وهي ما يتوقف عليه هذا العلم من الامور التي ليست بذاتيه بنفسها ومحل تفصيلها
ان يبين في المنطق وانما قدمها لانها مبادي لكل العلوم وتقدم حكمها فيه فهي اولى بالتقديم
واصول علم هذا العلم اصول الفقه من الاصل قبل الاضافة بالعلمية مركب اضافي ثم بعدها
الاعتبار ركن لقبا لاحدهما باعتبار العلمية والنقل ح انما هو من الاستعمال الطاري ولا يتعلق

الوضع

القصد الى الاجزاء اثم فانها بمنزلة اجزاء زيد والثاني باعتبار الاضافة وهو يتوقف على تصور المفردين
ومعرفة مدلوليها والنسبة ضرورة اشتمال تصور المركب من حيث هو مركب بدون تصور
اجزائه ولما كان بمعرفته يظهر وجه العلمية تصدى المص اي للاول وقال في الاصول وهو عرفا
يطلق على الدليل والراجح والاستصحاب والقاعدة واذا اضيف الى ما بعدها
فالمراد هو الاول ولغة ما يبتني عليه شيء اي وهو شامل لمباحث الادلة والاجتهاد والترجيح
واما ما يقابلها من التقليد والوقف والتخيير عند التعارض فداخل فيهما اطلاق للاسم
المقابل الاسم لشيء عليه كما صرح به صاحب النقود والحاجبي الى الفقه الا ما يجيء من العلم بالقواعد
بل يكون اطلاقه عليه باضافة العلم اليه كما ذكره المحقق التفتازاني والسيد الشريف وانما لم
يعرفه بالمعنى العرفي من الاول لانه لا يشمل حين الاضافة جميع مباحث هذا الفن لخروج مباحث
والاجتهاد والترجيح كما ادعاه اليه الحاجبي وصرح بالمص في الحاشية فيحتاج ح في ادخاله التقسيم
الى التعسف وهينه لفظ لان الادلة من حيث انها ادلة ملحوظ مع هذه المباحث ليخرج
كما صرح به الشريف لا يشمل النقل وفيه بمنبئ بجواز منقول والفقه لغة الفهم وهو
اما العلم او جودة الذهن وان كان المتصف به المرتفع جاهلا وعرفا العلم وهو يطلق
على معان لكن المراد هنا هو التصديق لما تقرر عندهم من ان المكتسب من الدليل لا يكون
الا تصديقيا ولا يمكن حمله على الادراك مطلقا ولا على التصور فقط لان تصور الا
حكام من مبادي الفقه واصوله بالاحكام الباء اما للصلة او للملابسة وهو فصل
عن العلم بغيرها من الذوات والافعال والصفات الحقيقية وفيه لفظ الاثر ان
اريد بالحكم ما اقتضاه الخطاب من الوجوب وامثاله كما صرح به الشهيد الذكرى
فيه وان قيد الشرعية والفرعية زايد وان اريد به غيره فيه وانه ح مشترك فلا
يجوز اخذه في الحد بدون قرينة الشرعية وهي التي علم وجودها عندنا من جهة الشرع
اما بالتعدي عن علم الاصل او بالتقرير عليه فيه فخل ما علم بالدليل العقلي ولشرع

لغة نهج الطريق الواضح مصدر ثم جعل اسماً للطريق ثم استعير للطريقة الالهية من
الدين وهو فصل عن الاحكام الوضعية والعقلية والحسية الفرعية المتعلقة بكيفية
عمل ولذلك قد تسمى عملية وهو فصل عن الشرعية الاصلية التي لم تتعلق بكيفية عمل
بل الغرض منها مجرد اعتقاد كعلم الكلام ومن جعل هذا من الشرعيات [illegible] ان العقل
مستقل باثباتها تنبيه على ان الاعتقاديات يجب اخذها من الشرع ليعتد بها بان
هو لم تها متعلق بما يتعلق اما بالعلم او بمتعلقه والاول هو الاظهر معنى والثاني لفظاً
على الاحكام وهو فصل عن علم المقلد ان قلنا بانه علم حيث يستدل بدليل اجمالي
مستمد فعلا او قوة قريبة منه هذا التفصيل العلم بتلك الاحكام تنبيه على ان فعلية
وان كان بعضها غير معتبرة من كونه فقيها بل المعتبر انما هو الاستعداد و [illegible]
من تعريف الاخر تعريفه بانه ما يبتنى عليه الفقه من مجموع الادلة وكيفية
استفادة الاحكام منها وكيفية حال طالب الحكم [illegible] المص طاب ثراه واعلم ان
هذا التعريف اختاره وانما ذكره فخر الدين في المحصول والعلامة في [illegible] من ان الفقه
العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين
ضرورة واحترز بالمستدل على اعيانها عن علم المقلد وعلم واجب الوجود بها وعلم النبي ص و
الملائكة وبالقيد الاخير عن العلم بوجوب الصلوة والزكوة والصوم لان من خروج ما اخرجه
عن حد بقيد المستدل على اعيانها نظراً لانه يستدل على اعيانها وان كان المستدل
غيرهم ذكروا ولو ارادوا بالعلم العلم الناشئ عن الاستدلال على ما هم عليه [illegible] فخرجت
فلا بد من ان [illegible] فيجعل المستدل المبني للمفعول صفة الاحكام بياناً للواقع صفة للعالم المفهوم
من العلم ولا يخفى بعده انتهى وفيه انه لا حاجة في خروج علومهم الى هذا التكلف لانه يفهم
عرفاً من تعليق امر ما بصفة بوصف ان تلك الصفة علة لذلك التعليق كما من
قولك [illegible] زيد الفاضل فانه يفهم ان الفضل علة لحصول السرور كما لا يخفى

ولما

ولما كان هذا السؤال مشهوراً وهو ان الفقه من باب الظنون لابتنائه على امور
ظنية من نقل اللغة وعدم التجوز ونحوهما والمبني على المظنون مظنون فكيف يصح ان
يكون علماً اشار الى دفعه بقوله وعلمها اي علمية الاحكام عند [illegible] عن الادلة التفصيلية مع
ظنيتها اي تلك الادلة على التصويب على القول باصابة كل مجتهد وبانه ليس لله سبحانه
في المسئلة الاجتهادية حكم قبل الاجتهاد بل الحكم ما يؤدي اليه الاجتهاد وكما ذهب اليه
طائفة ظاهرة لظهور ان الحكم عندهم ما ظهر من الدليل قطعاً وحصل العلم به ظاهر وبدونه
اي بدون التصويب ومع القول بان له سبحانه حكم قبل الاجتهاد وان المجتهد قد
يؤدي اجتهاده اليه فيصيب وقد لا يؤدي فيخطئ كما ذهب اليه جماعة من المحققين خفية
جداً لظهور ان الخارج من المظنون لا يعلم انه ذلك الحكم وقد اجابوا عن هذا بثلثة اوجه
احدها راجع الى بيان المراد بالعلم والاخران راجعان الى اخر متعلقه والمص اوردهما ثم اتبع
احسنها فقال الا ان يراد من علمية الاحكام الظاهرية الى القطع بظهورها من الادلة وفيه مع
بعده لعدم الدليل عليه ان العلم بالظهور غير مكتسب من الادلة بل هو وجداني والوجه
قوله عن ادلتها متعلق بمتعلق العلم لا بنفسه هذا او ظنها اي ظنية الاحكام دون القطع
فان اطلاق العلم عليه حقيقة وان كان القائل به نادراً حتى ادعى شارح المواقف
انه مخالف لاصطلاح اهل اللغة والشرع والعرف لكنه سائغ والمعنى سيما عند المتشرعة
نعم فيه تخصيصان من غير مخصص ظ وهو لا يناسب التحديد احدهما تخصيص العلم بالظن والاخر
تخصيص الادلة بالامارات المفيدة له او القطع بتعيين العمل على وجه اقتضاء الدليل
ان فعلا ففعل وان تركا فترك او المراد به انه يتعين اعتقاد وجوب العمل والقطع ان
تعلق به الوجوب مثلا فالتخصيص للتنكيل والاعتقاد [illegible] بالاحكام اي حاصلة من الادلة الظنية
والظرف متعلق بالمصدر على سبيل التنازع اعتقاداً فاذا ظن المجتهد وجوب شيء مثلا قطع بوجوب

العمل به والحكم بانه واجب وان كان يجاب انه اراد مظنونا اذ يكفي في بعض الوجوب ظن
للايجاب اجماعا ولا يلزم منه تيقنه اذ يمكن من تيقن الوجوب تيقن الظن ومن هذا التوجيه نظر
وجوه احدها انه بعيد لامر ثانيها انه يوجب ان يكون الفقه هو العلم بوجوب العمل وذلك باطل
اتفاقا وثالثها ان ذلك العلم غير مكتسب من الادلة التفصيلية بل من دليل اجمالي وهو ان هذا الحكم
مظنون وكل مظنون وجب العمل به اجماعا هذا وقد يضم الى نتيجة هذا القياس مقدمة وهي قولنا
كل ما وجب العمل به فهو معلوم قطعا ليحصل هذا العلم بالحكم وهي ممنوعة كيف وهو لا يستلزم
ما هو المطلوب وهو ان كل مظنون معلوم قطعا وخير التكلفة او اسقطها لشيوع اطلاق العلم
على الظن شرعا من غير تكلف فيه ولا اخفى كما في حاله نعم ربما يعارضه ذكر الادلة التي اطلق
على ما يحصل عنده العلم والامارات تنبيها كثيرا فيصرفه الى الجزم تتبع هذا كان الاحسن تبديلها با
لامارة التي تطلق على ما يحصل عنده الظن ليدفع ذلك التعارض بين الطلاق فليكن الاطلاق
من القرينة اللفظية لبعض وقد اشار المص تبعا للنهاية والمحصول الى الزام ما قيل ضد سو
من ان يرد عليهم الحكم زيادة قيد الشرعية والوضعية لاجل ان الخطاب عندهم هو الحكم الشرعي
ولما كانت اللام في الاحكام ظاهرة في الاستغراق وذهب اليه جماعة ولم يكن هذا مرادا اقتضاه
المص بين المراد بها بقوله واللام اي لام الاحكام جنسية اشارة الى الماهية المطلقة المعراة
عن الخصوصيات وبهذا انسب حيث جعلها على ما هو المشهور في هذا المقام وهو ان المراد بها
اما الجميع او البعض فعلى الاول لا ينعكس الحد فان الاكثر لا يحيطون علما بالجميع وعلى الثاني
لا يطرد لدخول المقلد اذا عرف البعض على الوجه المذكور للاستغراقية اشارة اليها باعتبار وجودها
في ضمن الجميع كما ذهب اليها كل من لم يجوز التجزي وجوز البعض مجوزية ولم يرد به واما العلم بالجميع فعلية لعدم
امكانه بل لارادة التهيؤ وهو ان يكون عنده ما يكفي في استعلام الجميع من المأخذ والاسباب
والشروط واطلاق العلم على مثله شائع عرفا وهذا ابطا والتهيؤ الاستعداد القريب

الى الفعل

الى الفعل لا حاجة بالكل اي بكل الاحكام اما متعذر لان الاحكام متعلقة بافعال
الفعلية التي لا تكاد تنحصر في عدد وتقف عند حد والقوى البشرية قاصرة
عن ضبط امثالها ومتعسر لا يحصل الا بصعوبة تامة فيلزم ان لا يوجد الا
واحد بعد واحد على فترة مع تعلق التكليف في كل وقت بكل احد فيرتفظ
اذ الاول غير متبين بما تركن اليه النفس ولا يبين بنفسه كيف وقد ذهب الى
خلافه كل من يجوز التجزي وجوزه بعض مجوزيه ايضا بل ظاهر كلام المص
ايضا تجويزه والوجه المذكور غير تام لان قوة البشرية قاصرة عن ضبط امثالها
جزئية لا كلية والثاني على تقدير تسليمه لا يوجب نفي الاستغراق والتردد
في البعض اي بعض الاحكام او في بعض المجتهدين فعلى الاول يتعلق الظرف
بالمقصد على الاظهر وعلى الثاني يتعلق بقوله ثابت كما يشهد به تصفح كلامهم فلو اعتبر
التهيؤ للكل لزم ان لا يكون هذا مجتهدا وهو باطل اتفاقا واجيب بان التردد
يوجب الحكم بتخييره في الاخذ باحد الطرفين فهو يعرف اجتهادا وايضا التردد في حال
لا ينافي الاستعداد لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او لعدم التمكن من
الوصول لاقتضاء الاجتهاد زمانا فتخلل ... علم المتجزي القادر على تحصيل بعض
المسائل على الوجه المذكور دون بعض بل اكثر المجتهدين متجزؤن والمجتهد في الكل نادر
ويلزم من هذا ان يكون من عرف حكما واحدا على ذلك الوجه فقيها وقيل انه
خلاف المشهور وقابل صاحب النقود انه فقيه على المشهور وقال العلامة الرازي
ان جمهور المتشرعة شرطوا في اطلاق الفقيه كون الاحكام ثلاثة فما فوقها ومع
قول مالك لا ادري في ست وثلثين مسئلة من الاربعين ولو كان المعتبر هو
العلم بالكل لما كان مالك فكونه غير مالك للعلم بالبعض لم يكن مجتهدا والتالي

باطل اتفاقا وفيه نظر لان عدم العلم في الحال ضمن لا يستلزم عدم الاستعداد له وهو المعتبر
عند القائلين بالاستغراق اما علم المقلد بالحكم الذي اخذه من المجتهد وعلم جبرئيل وكذا
علم النبي والائمة عليهم السلم ولذا قال مثلا فخرج عن الحد بحرف المجاوزة لتعلقه بالعلم
وهو يقتضي حصوله من الادلة التفصيلية بالنظر والاستدلال وعلومهم ليست كذلك
قيل لا نسلم ان علم المقلد ليس بحاصل عنها وذلك لان علم مغنية مستندا اليها فعلمه الفقه كذلك
ولا شيء هناك يقتضي ان يكون العلم عنها بلا واسطة واجيب بان المتبادر حصوله
بغير واسطة وبذلك يخرج علمه ولا يخفى ان في كلام المصنف دلالة واضحة على امكان
اخراج نحو علم جبرئيل عن الحد بواسطة شيئين احدهما العلم ان جعلناه عبارة عن الظن كما مر وثانيهما
حرف المجاوزة ان جعلناه عبارة عن العلم القطعي او الاعم منه ومن الظني وح لا حاجة
في اخراجه الى ضم لفظة بالاستدلال بعده اي بعد الحد المذكور بخروجه بما مر كما فعله الحاجبي
اي كما فعله الحاجبي بناء على ان حرف المجاوزة متعلق بالاحكام على وفق ما تقدم منه
او على ان علم مثله مستند الى الادلة المعلوم عنها بالضرورة وقوله عن الادلة يخرج بالاستدلال
بجواز استفادة المدلول من الدليل بطريق الحدس بلا تجشم الاكتساب واما من ذهب
الى انه ليس بمعلوم عنها بناء على ان ذلك القول مشعر بالاستدلال لملاحظة الحيثية
لان الحاصل بطريق الضرورة يكون معها لا عنها اذ لا منافاة بين المعية زمانا والتأخر
ذاتا فهو يقول ان ذلك القيد لعله للتصريح بما علم التزاما واما البيان ان ما كان
حاصلا عن الادلة انما هو بالاستدلال واما لدفع توهم من يتوهم ان ما كان عن
الادلة قد يكون ضروريا كما يكون استدلاليا لا انه للاحتراز واعلم انه علمه
غير مستند الى الادلة بل هو عالم بهما معا من غير استفادة احدهما عن الاخر قطعي
فيخرج عن الحد بحرف المجاوزة مطلقا وقول العلامة الشيرازي بان الادلة

على الاحكام الثابتة بها وحيث كان علمه بالاشياء دفعة ما هي عليها في انفسها وجب
استناده اليها مدفوع لوجهين الاول ان تلك الادلة امارات لا علل موجبة
الثاني ان العلم بالمعلول لا يجب ان يكون مستفادا من العلة ويراد بالادلة الادلة
المعروفة وهي الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل فذكر التفصيلية
لدفع توهم حمل الادلة على الاعم منها ومن الاجمالية فيدخل علم المقلد اذ الاستدلال
بدليله الاجمالي المشهور اما القياس الذي عنده جماعة من الدليل وهو اصل عظيم
عندهم فليس من مذهبنا معاشر الامامية وستسمع في بابه دلايل ابطاله
انشاء الله تعالى ولما عرفت ان لاصول الفقه تعريفين احدهما باعتبار
الاضافة والثاني باعتبار العلمية وقد فرغ من الاول اراد ان يشرع في الثاني
ليكون الطالب على بصيرة بمعرفته فيامن ان يفوته شيء مما يعنيه ويضيع وقته
في شيء مما لا يعنيه فقال فصل وهو لغة القطع وعرفا قيل هو ما يفصل به
بعضها عن بعض وحده اي حد المفهوم من اصول الفقه حال كون هذا اللفظ
او ذلك المفهوم علما بفتح العين او كسرها لاحد هذا العلم باعتبار ان هذا
اللفظ علم له لم يرد ان يذاحده سواء وضع له هذا اللفظ اولا وانما كان حدا حقا
له لان الاسم انما وضع لهذا المفهوم فهو حد له بحسبه اذ ليس له حقيقة سوى ذلك
او لان الحد عنده اسم هو المعرف كما سيصرح به فلا يرد ان اشتماله على الغاية
وعلى اضافة العلم الى المعلوم وهي من الامور الخارجة اللازمة عنه ما يوجب
ان يكون من قبيل الرسوم العلم قيل المراد به الاعتقاد الراجح ليتناول جميع القواعد
الاصولية لان اكثرها ظني وقيل الاعتقاد الجازم المطابق او الملكة التي
هي مبدا التفاصيل القواعد بالقواعد التي هي مجموع ما يبتنى عليه الفقه كما يشعر

به التعريف فخرج العلم بالجزئيات وبعض تلك القواعد بانه جزئية منه والقاعدة اصل
كلي منطبق على الجزئيات ليتعرف احكامها منه وذلك عنده تصرف زايد في الاصل و
الفرق بين المعنيين على ما صرح به الشريف من جهتين الاول ان الاول اضافي
مركب والعلمي مفرد والثاني ان الاول نفس المعلومات والثاني نفس العلم المتعلق
بها الممهدة فيه اشارة الى انه غير مقصود بالذات فخرج من العلم بالقواعد ما كان كذلك لا لاستنباط
الاحكام الشرعية الفرعية من الادلة المخصوصة التي هي جزئيات موضوع تلك القواعد
وذلك بان يعتبر تحقق احوال الادلة المعتبرة للاستنباط فيها ويخرج به العلم بالقواعد الممهدة
لاستنباط غير الاحكام كالصناعات او الاحكام الغير الشرعية كالعقليات والاصطلاحات
او الشرعية الاصلية كالاعتقادات ولما كان ههنا مظنة ان يتوهم ان الطرد منتقض
بدخول العربية والمنطق لان لكل منهما مدخلا في ذلك الاستنباط اشار الى دفعه بقوله
والصفة وهي الممهدة مشعرة بالاختصاص اي باختصاص تلك القواعد بالاستنباط
بحيث لا يكون بنفسها الغرض فسلم الطرد وهو انه كلما وجد الحد وجد المحدود من
دخول العربية وهي اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان والمنطق فانه
وان كان لكل منهما مدخل في استنباط تلك الاحكام من جهة لكنه غير مختص به
فخرج بالاختصاص المستفاد من الصفة ثم ان علم الفقيه بالقواعد المقيدة مقيدة بكونه لاجل
الاستنباط ويكون المتصف به من اهله فاصول الفقه هو العلم المقيد بهذا
فلا يصدق حده على علمه سبحانه وعلم الرسول وجبرئيل والائمة عليهم السلام
بتلك القواعد الخ ولما فرغ عن حده باعتبارين شرع في بعض من احواله باعتبار
الثاني حيث قال ومباديه والمراد بها ما اصطلحوا عليه مما يتوقف عليه وجوه
المسائل وثبوتها بحسب الذات لا كل ما يطلق عليه هذا اللفظ مما له فائدة وتعلم

من المرادات

من المرادات فلا يرد ان حده وثمرته منها فلا يصح حصرها في المذكورات وما
يتوقف عليه ذوات المسائل اما تصورية كحد الموضوع او اجزائه او جزئياته
او حد عوارضه الذاتية من الدلالات واما التصديق فهو مسلمة اما من هذا العلم على وجه
لا يدور او من علم آخر او كانت من الضروريات فمباديه التصديقية من المنطق
اي بعضه كالحد والقياس وما يتوقفان عليه لانه به يعرف وجه الدليل والحد وشروطهما
وكانه عند من لم يذكره مندرج في الكلام كما صرح به الغزالي في الاحياء والقول بانه كذلك
فان علم الكلام يحتاج اليه كاحتياج هذا العلم على ان موضوعه غير موضوعه يمكن دفعه بان
ذلك الاحتياج لا يقتضي خروجه عن الكلام والا لكان ثمة علم اعلى منه وهو باطل و
لذا جعلت مباديه من مسائله كما صرح به السيد الشريف وغيره واما حديث الموضوع
فلا دلالة له عليه لجواز ان يكون موضوع اعم من موضوع والكلام كتوقف الدلالة
الاجمالية من الكتاب والسنة مطلقا سواء كانت مما تتضمن على الادلة التفصيلية
ككون خبر الواحد حجة مثلا او ما ثبتت به مسائل هذا الفن كقوله تعالى وما منعك ان
لا تسجد اذ امرتك حيث دل على ان الامر للوجوب على معرفة الصانع والتصديق
بصفاته والنظر ام النبوة وتحقق معجزاته وكان علم الكلام هو المتكفل بهذا المرام فلا
جرم توقف هذا العلم عليه من هاتين الجهتين على انه في ترتب استنباط الاحكام
الشرعية من مداركها واستخراج الاوامر الشرعية من مداركها عليه يتوقف على ذلك
ايضا واعلم ان هذه الامور قد صارت مركوزة في الخواطر حتى لا يقدم على انكارها
واحد من العقلاء بل قيل انها عند الاصوليين بمنزلة البديهيات فلذا اخذها
مسلمة فلم يوردها في هذا الفن وان كان غيرها ايضا كذلك فلا بد ان يؤخذ كذلك ان كان
قريبا من الطبع والا فلا بد من تحقيقه بالبرهان بقدر ما يمكن معرفته المسائل ثم عنده

قصد التحقيق على وجه التفصيل لتبكيت الخصم لابد من ان يرجع الى الاصول المشتملة عليه
والعربية لان الدلالة تتعلق بالعربية والاستفادة من الالفاظ انما يكون بعد
العلم بمواضع استعمالاتها من التجوز والاشتراك والانفراد والتقييد والاطلاق والترادف
والتباين الى غير ذلك مما تبين في علم العربية ومباديه التصورية ما اشار اليه بقوله والاحكام
كلها من الوجوب والندب وامثالها فهي بالرفع عطف على قوله من المنطق بخلاف السابقين
وانما احتاج هذا العلم الى تصورها لتعلقها بمحمولات بعض مسائله ككون الامر للوجوب والوارد
بعد الحظر للاباحة والنهي للتحريم الى غير ذلك وتصور موضوعات المسائل ومحمولاتها وما يتعلق بهما
من المبادي لان اثباتها يتوقف عليها والقول بان المقصود من هذا العلم امكان التوصل
باثباتها لافعال المكلفين او نفيها عنها كون التسليم واجب الى غير ذلك ولا يمكن ذلك
الا بعد تصورها فيكون من مباديه لا يخفى ما فيه لان ذلك الاثبات والنفي وهو من ثمرته
وغايته يتوقف على تصورها ولا يلزم من ذلك توقف ذات مسائل ذي الغاية عليها
بالذات ولا بواسطة كون تلك الغاية مما يتوقف عليه ذي الغاية وهي من مباديه لان
توقف العلم في الشروع الى الشيء لا يستلزم توقف ذات مسائله على ما يتوقف عليه ذلك
الشيء وهذا كما ان المنطق آلة لسائر العلوم وليس تصور محمولات مسائلها من مباديها
ولما التصديق بها من حيث التعلق فليس من مباديه مطلقا لو احتاجت بمحمولات
او بافعال المكلفين اما الاول فلئلا يلزم توقف الشيء على نفسه واما الثاني فلان حصوله
يتوقف على معرفة احوال الادلة المخصوصة وهي تتوقف على العلم بقواعد الاصول
فلو توقف هذا عليه لزم الدور نعم يجوز ان يكون التصديق بها من مباديه
بان يتوقف عليه بعض مسائل الاصول فلا يلزم شيء من المحذورين وهذا البحث
على الثاني في انماء وعلى القول بالتجزي كما لا يخفى واعلم ان مباديه التصورية غير منحصرة

في تصور الاحكام اذ من جملتها تصور الموضوع واجزائه كما ذكرناه سابقا والمصنف رحمه الله
لم يورده مقابل اورده في بابه لشدة ارتباط المسائل به فيهم كان الاحسن الايماء اليه
ايضا ولما فرغ عن ذكر مباديه اجمالا اراد ان يبين مرتبته ليعرف الطالب قدره و
رتبته فيما بين العلوم فيوفي حقه من الجد والاعتبار في اكتسابه وافتتاحه فقال
ومرتبته في التحصيل بعد تحصيل جميع مسائل العلوم الثلثة الاول ليحصل له المبادي على
ابلغ الوجوه فيحصل له بذلك بصيرة كاملة لا بعد تحصيل مباديه فقط من مسائلها فان ذلك
بعد بيان ان البعض من تلك العلوم من مباديه يستغني عن البيان ولما فرغ من بيان
مرتبته اراد ان يشير الى موضوعه ليتميز عند الطالب زيادة تميز ويحصل له بمعرفته زيادة
بصيرة فقال وموضوعه دلائل الفقه الاجمالية من حيث الاستنباط اي استنباط الاحكام
الشرعية منها بالتفريع بعد الترجيح عند المعارضة وذلك لان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه
الذاتية والتي يلحقه لذاته او لامر يساويه داخلا كان او خارجا والاصولي من حيث انه
اصولي يبحث عن احوالها من هذه الحيثية كالعموم والخصوص والاطلاق والتقييد
الى غير ذلك فلا جرم هي موضوعه من هذه الجهة فباعتبار رجوع احوال الاجتهاد
والترجيح اليها لعروضها لها لامر يساويها فالمقصود بالذات احوالها من حيث دلالتها
على الاحكام اما مطلقا او باعتبار تعارضها او استنباط الاحكام منها فلا حاجة
الى القول بان الاجتهاد والترجيح ايضا من موضوعه كما ذهب اليه بعض المحققين باعتبار ان
الاصولي يبحث عن احوالها الموصلة الى الاحكام واما البحث عن احوال الاحكام مثل ان
الوجوب موسع او مضيق وعلى الاعيان او على الكفاية الى غير ذلك في تمام البحث
عن احوال الادلة حقيقة وان رجعه الى ان الامر مثلا يدل على الوجوب الموسع او
المضيق فلا حاجة ايضا الى جعل الاحكام من موضوعه كما ذهب اليه بعض الافاضل

ولما فرغ من الموضوع اراد ان يشرع في بيان ثمرته التي يترتب عليه لئلا يكون شروعه فيه فربما
يعد عبثا بمعرفتها فيفتر جده في تحصيله ولا يبالغ في فهم المقصود وتفصيله فقال وثمرته
بالاصالة الفوز للعمل والارشاد والسعادة الدينية التي لا سعادة اعظم منها فهذا العلم بهذا الاعتبار
صار اعظم وقيل في كون الغاية من المبادي نظر واجيب بان اراد ان الفائدة متاخرة والمبادي
متقدمة فلا يكون منها فقيل ان الفائدة علة لعلية العلة الفاعلية فيكون في الذهن متقدمة
وان كانت متاخرة في الخارج ولا انقباض للعقل بان يجعل الشيء باعتبار مبدءا وباعتبار ليس
كذلك وان اراد غيره فلا يرد والعقول موقوف على تصوره وبالعرض الترقي عن حضيض التقليد
المذموم المردود لما ذروة الاجتهاد والممدوح المقصود فقد ذكر اني شيئين اوليهما كالذي في الآخرة
واخريهما كالذي في الدنيا وهذه كالسبب للاولى فقد شاهدها بالتقديم لكن اخرها اما لانها مقصودة
بالعرض واما لانها متاخرة في الذهن فتاخرت في الذكر ايضا وذلك الترقي انما يحصل اذا استعمل
اصول الفقه فيما وضع لاجله من استنباط الفروع منها فاذن لم يضع اقدام فكرته على هذا الطريق
السديد فهو مقيد في عالم التقليد ولما فرغ من ثمرته اراد ان يشير الى كيفية وجوبه فقال ووجوبه كفائي
اجماعا بمعنى تعلق غرض الشارع بحصوله لا من مباشر معين فاذا تكفل به بعض يسقط عن الباقين
والقايل بالعينية كما نقله بعض شراح المنهاج شاذ نادر فلا يقدح خروجه فيه ولزوم الحرج
على تقدير ظاهر لظهور ان اشتغال كل واحد في تحصيله وتحصيل اسبابه ومباديه من العلوم
المذكورة ثم تطبيقه على الادلة التفصيلية باستخراج الاحكام منها يستلزم اهمال امر دنياهم
وبناهم فيبقون متحيرين في امر معادهم ومعاشهم والحكمة تقتضي انتفاء ما يقتضي ذلك فيكون
وجوبه كفائيا واستدل العلامة في النهاية والتهذيب على ان وجوبه كفائي بتوقف
الاجتهاد والواجب كفاية عليه تقريره انه مما يتوقف عليه الواجب الكفائي وكل ما يتوقف
عليه الواجب الكفائي فهو واجب كفائي وقد منع في الكلية كبراه المعارف الخمس المشهورة

لانه

لانه مما يصدق عليه الاوسط ولا يصدق عليه الاكبر اذ وجوبه عيني فلا يكون الحكم بالاكبر
على جميع افراد الاوسط فلا ينتج القياس لانتفاء شرطه والحاصل ان كون هذا العلم
مما يتوقف عليه الواجب الكفائي لا يستلزم ان يكون واجبا كفائيا لجواز ان يكون واجبا
عينيا من وجه لا ينافي التوقف فيكون وجوبه كفائيا من وجه آخر فمراد العلامة ان كل
ما توقف عليه الواجب الكفائي فهو واجب كفائي من حيث توقف الواجب الكفائي
عليه لا مطلقا والمعارف كذلك وعليه ان اللازم من الدليل ح ان وجوبه كفائي
من هذه الحيثية والقايل بالعينية لا ينكره فلا يبطل الدليل مذهبه وقد يدفع اصل
الاعتراض بان ليس مقصود العلامة ابطال مذهبه باثبات الكفائية بل مقصوده اثبات
اصل وجوبه لئلا يتوهم انه ليس بواجب اصلا سواء كان عينيا او كفائيا ولا شبهة
في ان مقدمة الواجب لا بد من ان تكون واجبة [illegible] وهذا الوجه وجيه الا ان تقييد
الواجب في الدليل بالكفائي لغو بل مفسد اذ يشعر بان مقصوده اثبات انه كفائي
لما تقرر من ان كلا من النفي والاثبات يرجع الى القيد فتدبر الا ان يقال في الاوسط
وتحصيله لم يبق علم الاصول تتوقف عليه الواجب الكفائي وتحصيله لاجله فقط
وكلما تتوقف عليه الواجب الكفائي ويكون تحصيله لاجله فقط فهو واجب كفائي ولا شك
ان تحصيل المعارف الخمس لا يكون لاجل الاجتهاد والواجب الكفائي فقط فلا يندرج
تحت الاوسط فلا يضر عدم صدق الحكم الواقع في الكبرى عليه على كليتها واذا تقرر
فيلغو السؤال وهو قوله في الاوسط تتوقف عليه الواجب الكفائي اذ يكفي ح ان يقال
علم الاصول تحصيله لاجل الواجب الكفائي فقط وكلما كان تحصيله لاجل ذلك فهو واجب
كفائي فلا حاجة الى الضميمة المذكورة ولما مر ذكر الدليل في عدة مواضع صريحا وضمنا
اراد ان يبينه تبيينا لها فقال فصل الدليل وهو يطلق لغة على ما ينصب شيئا دالا

ودل على امر وعلى الذاكر وعلى نفسه وذلك الشيء كالصانع والعالم بالكسر والفتح واصطلاحا
اما عندنا معاشر الاصوليين وانما ابتدا باصطلاحهم لانه المقصود بالذات فهو ما يمكن
التوصل توكيدا او اعدادا او لزوما او عادة فصح الحد على جميع المذاهب وخرج به ما ليس كذلك مما هو
مقصود بالذات بصحيح النظر وهو المشتمل على شرائط مادة وصورة وخرج به ما لا نظر فيه اصلا
كسلوك الطريق وما فيه نظر فاسد اما للخلف والمادة او لفساد الصورة اذ ليس الفاسد
في نفسه سببا للتوصل ولا آلة له فلا يمكن التوصل وان كان قد يفضي اليه فذلك الافضاء
في الفاسد اتفاقي ليس من حيث انه وسيلة فلا يسمى دليلا فيه اي في نفسه او في احواله فقيد
المقدمات التي هي بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب المعرف الذي من شانه انه اذا نظر في
احواله وصفاته اوصل اليه كالعالم وقد يظهر من كلام بعضهم انه مختص بالاخير وهو حدنا دل
القضايا المرتبة ترتيبا صحيحا قيل لا اذ المرتبة لا يمكن ان ترتب فلا يمكن ان يتوصل بالنظر
وفيه نظر لانه يستلزم ان لا يكون لنا دليل بالفعل قط ومنشؤه انه فهم من الامكان
معنى القوة المقابل للفعل وليس كذلك اذ المراد منه الامكان الذاتي الجامع للفعل ايضا الى
مطلوب خبري ظني او علمي فالاصول اعم من الامارة وغيرها مما يفيد اليقين ومن
اضاف العلم الى المطلوب خصه بالاخير منهما فيحتاج بعد ذلك الحد الامارات ايضا واخذ
الامكان في الحد وعدم اعتبار التوصل بالفعل لادراج الدليل المغفول الذي لم ينظر
فيه ولم يتوصل به ابدا فانه دليل في الواقع كما يشعر به مفهوم الدلالة وان لم يتوصل به وتقييد المطلوب
وهو يعم التصوري والتصديقي بالخبري لاخراج الحد عن التعريف اذ هو للدليل واما
يقابل الحد وانه سته لا قد يكون بالعلة على المعلول وبالعكس وباحد المعلولين على
الاخر ثم انه اما بعقليات صرفة او بعقل ونقل فنفي تحققه بالسمعيات الصرفة خلاف
الحق لان صدق المخبر لا بد منه وانه لا يثبت الا بالعقل والا لزم الدور او التسلسل

واما عند

واما عند غيرنا وهم المنطقيون فهو قولان اي مركبان خبريان ملفوظان بالاستقلال
اما ملفوظان او معقولان فصاعدا فيتناول المركب يكون ان سلم وهو صفة لقولان و
العائد هو الضمير في قوله عنه وانما افرده ليكون مشعرا بان الهيئة التركيبية التي جعلتها
قولا واحدا لها مدخل في حصول الاثر واحترز بها عن قول واحد يكون عنه الاخر كالعكس
قول اي معقول اخر ويفهم منه وجوب المغايرة بينه وبينهما وهو اعم من ان يكون
لازما بينا او غير بين او لا يكون لازما اصلا فدخلت الامارة التي تفيد الظن وكذا
لانه يجمع الاستقراء والتمثيل والقياس البرهاني والجدلي والخطابي والشعري والمغالطي
او يستلزم سواء كان موثرا او معدا اما لذاته اي لا بواسطة مقدمة اجنبية غير لازمة
لشيء من المقدمتين كما في قياس المساواة او غريبة لازمة لاحدى المقدمتين متغايرة
لها في طرفيها كما اذا ثبت اللزوم بعكس النقيض فخرجت الامارة عن الحد فان فرادها
من الامارات التي ذكرناها لا يستلزم لذاته شيئا اذ لا علاقة عقلية بين الظن
وبين ما يستفاد وهو منه لانتفائه مع بقاء شبهته الذي يتوصل منه اليه وابو الحسن الاشعري
لا يفرق بينهما اي بين الامارة وغيرها مما يفيد اليقين في عدم الاستلزام لانه سبحانه
هو المؤثر في الممكنات كلها ابتداء بلا واسطة عنده وانه قادر مختار فلا يجب عنه
صدور شيء ولا عليه فلا تاثير لبعضها في بعض اصلا فضلا عن ان يستلزم نعم قد يوجد
سبحانه بعضها عقيب بعض وان كان يقدر على ايجاد كل منفردا عن صاحبه واذا
تكرر ذلك منه وكان دائميا او اكثريا يقال انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر
او تكرر قليلا فهو خارق للعادة او نادر ولا شك ان العلم بعد الدليل من
ذلك القبيل فلذا قالوا ان فيضان النتيجة بطريق العادة وجوزوا حصول
الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم عقيب النظر الفاسد ولا يرد عليهم ان هذا يوجب

ارتفاع الأمان عن الأدلة الصحيحة لأن جواز ذلك يستلزم وقوعه كما لا يستلزم
جواز التكليف بالمحال عندهم وقوعه ولما كان النظر مذكورا في الأول صريحا
ومعتبرا في الذاتي الفقه اذ الادلة الحاصلة من القولين تحتاج اليه اشار الى تعريفه
مطلقا بقوله والنظر تأمل معقول وهو ما حصل صورته عند المدرك تصورا كان
او تصديقا يقينيا كان او ظنيا مفردا كان او متعددا وانما اثر المعقول على المعلوم
لرعاية السجع ولدخول دلائل الفقه من غير تكلف لكسب مجهول من حيث انه مطلوب
او جوابه الشعور به بوجه ناقص فلا يلزم طلب المجهول المطلق ولا تحصيل الحاصل والمقصود بالنظر في
الدليل الثاني انما هو العلم بوجه دلالته وهذا الوجه لم يكن معلوما فلا يلزم من توارد الادلة
تحصيل الحاصل والفائدة زيادة الاطمينان بتعاضد الادلة واعلم انه لابد في تحصيل
المجهول من الحركتين احديهما منه الى مباديه ويسمى هذه الحركة الى اخر ما يحصل منها والثانية
منها اليه واول هذه الحركة اول ما يوضع للترتيب ان كانت متعددة فلا بد هناك
من اشياء واختلفوا في ان النظر على ماذا يطلق منها فقيل انه مجموع ما بين الحركتين
والترتيب لازم له بواسطة الجزء الثاني وقيل هو عين الاول وقيل هو عين الثانية
وقيل هو نفس الترتيب الحاصل من الثانية وهما خارجان عنه لان حصول المجهول
يدور عليه وجودا وعدما وذهب جماعة الى انه ملاحظة المعقولات الواقعة في ضمن تلك
الحركة وعليه ظاهر كلام المص كما لا يخفى ولما اراد ان يشرع بعد الفراغ من ذكر نبذ من احواله
في بيان مباديه المنطقية من الحد والبرهان وهو يتوقف على معرفة العلم واقسامه و
بيان الكلي والذاتيات والعرضيات وبيان القضايا واقسامها واحكامها
تصدى لذكر هذه الامور وقال العلم واختلفوا في تحديده فقال الرازي
انه ضروري فلا يجري فيه الاكتساب وقال الغزالي يعسر تحديده بعبارة محررة

جامعة

جامعة للجنس والفصل فان اكثر المدركات الحسية مثل الروايح مما يعسر لصعوبة الاطلاع
على ذاتياتها واذا كان حال المدركات كذا فما ظنك في الادراكات هذا مما
لا ريب فيه ولكنه لا يختص بالعلم اذ التمييز بين الذاتي والعرضي مشكل حتى قيل
ان حد الماهية لم يوجد قط وذهب المحققون من الحكماء والاصوليين الى انه يحد ولكنهم
اختلفوا في حده فهو عند الحكماء صورة من المشخصات والمتشخصات وغيرها
من الماهيات حاصلة عند المدرك عقلا كان او حسا او وهما وانما لم يقل في العقل
لان المشخصات والمتشخصات لكونها جزئيات لا ترتسم صورها الا في الالة
ولا يحصل لها الا بالالة الحسية او الوهمية بخلاف الماهية الكلية من المعقول
وما يحصل بها من الاجناس فان صورها تحصل عند العقل فلو قال في العقل لخرج
ادراك الجزئيات او وصل تكلف او حصولها عنده يمكن ارجاع هذا
الى الاول بان يراد بالحصول المصدر وهذان التعريفان بناء على الوجود
الذهني فان قيل اذا تصورنا شيئا حصل هناك ثلثة امور الصورة الحاصلة في
الذهن وحصولها فيه وقبوله لها وقد اختلفوا في ان العلم اي هذه الثلثة
فمنهم من قال بالاول فجعله من مقولة الكيف ومنهم من قال بالثاني
فجعله من مقولة الاضافة ومنهم من قال بالثالث فجعله من مقولة الانفعال
واعلم ان هذين التعريفين يتناولان الظن والجهل المركب والتقليد
والشك والوهم ايضا وتسميتها علما يخالف استعمال اللغة والعرف
والشرع لانهم يخصون العلم بالتصور والتصديق الجازم الثابت المطابق
للواقع ولكن لا مشاحة في الاصطلاح وان كان رعاية الموافقة في الامور
المشهورة بين الجمهور اولى وعند الاصوليين ما اشار اليه بقوله او صفة

اي او قائم بغيره فيتناول العلم وغيره من الصفات الكمالية وغيرها كالقدرة
والشجاعة والسواد لكن خرج غيره بقوله توجب اي تلك الصفة لمحلها الذي اتصف
بها اعني النفس تمييزا لشيء ما تتعلق به تلك الصفة فانه توجب لمحله تميزا عن غيره
فقط ضرورة ان الشجاع بشجاعته ممتاز عن الجبان وكذا الاسود بسواده
ممتاز عن الابيض بخلاف العلم فانه توجب لمحله تميزا عن غيره وتمييزا لغيره
ايضا لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل متعلق ذلك التمييز نقيضه وبهذا القيد
خرج الظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد فانا اذا قلنا زيد قائم فقد
حصل لنا تمييز متعلق بنسبة القيام الى زيد اعني ايجابها ولذلك التمييز نقيض
متعلق بتلك النسبة بعينها وهو سلب تلك النسبة ففي صورة الظن نسبة القيام
الى زيد يحتمل السلب بمعنى انا لو اخطرنا هذا السلب بالبال لجوزناه في الحال وفي
صورة جهل المركب والتقليد وان لم نجوز في الحال لكن يمكن ان يلوح امر
يوجب ان يسلب القيام عن زيد فلم يبق في الحد الا التصديق اليقيني وهو
ظاهر والتصور ايضا اذ لا نقيض له لان التناقض هو اختلاف القضيتين
حسب ما عرفوه واعترض بان هذا التعريف للتناقض الذي من القضايا بالكيف
لا وتحقيق الانسان يناقضه اللاانسان واجيب بان التخصيص بالقضايا
يدل على انه لا يتاتى في غيرها واطلاق النقيضين عليهما بطريق التجوز لشبههما
بما هما نقيضان حقيقة ولان المتناقضين هما المفهومان المتمانعان
لذاتيهما ولا مانع بين التصورات فان مفهوم الانسان واللاانسان
مثلا لا يتمانعان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشيء وح يحصل هناك قضيتان
متنافيتان صدقا وكذبا واعترض على هذا الحد بانه لا يصدق على ما هو العلم اصلا

من التميز

من التميز الذي هو الادراك بل على ما يوجبه من الصفة المذكورة فالصورة
ان لم يتميز كما هو المنقول عن بعضهم انه تميز لا يحتمل متعلقه نقيضه ثم من يرى رأي
الاشعري وهو ان ادراك الحواس علم بمتعلقاته كالسمع فانه علم بالمسموعات
والبصر فانه علم بالمبصرات وهكذا القصر على هذا القدر المذكور في الحجة
فيدخل فيه الاحساس اي ادراك الحواس والا زاد فيه قيدا فيقول تمييز
في الامور المعنوية فيخرج حينئذ لان تمييزه في الامور العينية الموجودة في الخارج
قيل في دخول ادراك الحواس نظر لانا لا نسلم ان ادراكها كذلك لان الحس
قد يدرك الشيء لا على ما هو عليه واجيب بانه ان اراد به الحس قد يغلط فنقول فكذا العقل
الموجود به فهو جواب الاشعري او صفة يتجلى اي ينكشف بها المذكور فانا لا نثبت
فيه ليخرج الظن والجهل المركب وعقد المقلد المصيب الظن لانه في الحقيقة عقدة على
القلب فليس فيه انكشاف فانا ما امر معنوي لمن قامت به موجودا كان او معدوما
ممكنا كان او مستحيلا مفردا كان او مركبا كليا كان او جزئيا فخرج الاحساس
لما مر ولما فرغ عن حد العلم اراد ان يشير الى الاجوبة عن ادلة من قال بانه
ضروري ودليله على ذلك دليلان الاول ان العلم لو علم بالحد لكان الحد اما
نفسه او غيره والاول باطل قطعا وكذا الثاني لان غير العلم انما يعلم بالعلم
فلو انعكس لزم الدور لكنه معلوم فيكون لا بالغير فهو ضروري والثاني ان
علم كل احد بانه موجود ضروري وهذا علم خاص والعلم المطلق جزء منه والعلم
بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على الضروري اولى ان يكون
ضروريا فالعلم المطلق ضروري وهو المطلوب ولما كان منشأهما
عدم الفرق بين حصول العلم وتصوره اما الاول فلانهم تخيلوا ان تصور

اى او قام بغيره فيتناول العلم وغيره من الصفات الكمالية وغيرها كالقدرة
والشجاعة والسواد ولكن خرج غيره بقوله توجب اى تلك الصفة لمحلها اى المتصف
بها اعنى النفس تمييزا لشيء ما تعلق به تلك الصفة فانه توجب لمحله تميزا عن غيره
فقط ضرورة ان الشجيع بشجاعته ممتاز عن الجبان وكذا الاسود بسواده
ممتاز عن الابيض بخلاف العلم فانه توجب لمحله تميزا عن غيره وتمييزا لغيره
ايضا لا يحتمل النقيض اى لا يحتمل متعلق ذلك التمييز نقيضه وبهذا القيد
خرج الظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد فانا اذا قلنا زيد قائم فقد
حصل لنا تمييز متعلق بنسبة القيام الى زيد اعنى ايجابها ولذلك التمييز نقيض
متعلق بتلك النسبة بعينها وهو سلب تلك النسبة ففي صورة الظن نسبة القيام
الى زيد يحتمل السلب بمعنى انا لو اخطرنا هذا السلب بالبال لجوزناه في الحال وفي
صورة جهل المركب والتقليد وان لم يجوز في الحال لكن يمكن ان يلوح امر
يوجب ان يسلب القيام عن زيد فلم يبق في الحد الا التصديق اليقيني وهو
ظاهر والتصور ايضا اذ لا نقيض له لان التناقض هو اختلاف القضيتين
حسب ما عرفوه واعترض بان هذا التعريف للتناقض الذي من القضايا يكشف
لا دقيق الانسان يناقضه اللاانسان واجيب بان التخصيص بالقضايا
يدل على انه لا يتاتى في غيرها واطلاق النقيضين عليهما بطريق التجوز لشبههما
بما هما نقيضان حقيقة ولان التناقض بين المفهومات المتمانعان
لذاتيهما ولا مانع بين التصورات فان مفهوم الانسان واللاانسان
مثلا لا يتمانعان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشيء وح يحصل هناك قضيتان
متنافيتان صدقا وكذبا واعترض على هذا الحد بانه لا يصدق على ما هو العلم اصلا

من التميز

من التمييز الذي هو الادراك بل على ما يوجبه من الصفة المذكورة فالصور
ان تم كما هو المنقول عن بعضهم انه تمييز لا يحتمل متعلقه نقيضه ثم من يرى راي
الاشعري وهو ان ادراك الحواس علم بمتعلقاته كالسمع فانه علم بالمسموعات
والبصر فانه علم بالمبصرات وهكذا اقتصر على هذا القدر المذكور في الحد
فدخل فيه الاحساس اى ادراك الحواس ولا زاد فيه قيدا فيقول تمييز
في الامور المعنوية فخرج حينئذ لان تمييزه في الامور العينية الموجودة في الخارج
قيل في دخول ادراك الحواس نظر لانا لا نسلم ان ادراكها كذلك لان الحس
قد يدرك الشيء لا على ما هو عليه واجيب بانه ان اراد به ان الحس قد يغلط فمسلم وكذا العقل ايضا
او جوابه فهو جواب الاشعري او صفة تنجلي اى تنكشف بها الشيء فانا لا نشك
فيه فخرج الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب الغير الثابت في الحقيقة عقدة على
القلب فليس فيه انكشاف فانه امر معنوي لمن قامت به موجودا كان او معدوما
ممكنا كان او مستحيلا مفردا كان او مركبا كليا كان او جزئيا فخرج الاحساس
لما مر ولما فرغ عن حد العلم اراد ان يشير الى الاجوبة عن ادلة من قال بانه
ضروري ودل على ذلك بدليلان الاول ان العلم لو علم بالحد لكان الحد اما
نفسه او غيره والاول باطل قطعا وكذا الثاني لان غير العلم انما يعلم بالعلم
فلو انعكس لزم الدور لكنه معلوم فيكون لا بالغير فهو ضروري والثاني ان
علم كل احد بانه موجود ضروري وهذا علم خاص والعلم المطلق جزء منه والعلم
بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على الضروري اولى ان يكون
ضروريا فالعلم المطلق ضروري وهو المطلوب ولما كان منشأهما
عدم الفرق بين حصول العلم وتصوره اجاب الاول فلانهم تخيلوا ان تصور

ماهية العلم اذا توقف على حصول العلم الجزئي متعلق بالغير ولا شك انه موقوف
على حصول ماهيته في ضمنه قائمة بالذهن وهذا معنى تصورها فقد توقف كل منهما
على الاخر واما الثاني فلانهم تخيلوا ايضا انه اذا حصل بالضرورة علم جزئي متعلق بالغير
قائم بالنفس كانت ماهية العلم حاصلة بالضرورة في ضمنه قائمة بها ايضا وهذا
معنى كون تلك الماهية متصورة اشار المصنف الى الفرق بينهما لتنحل الشبهتان
بقوله ومعلوميته اي معلومية العلم مما لفظة ما موصولة او موصوفة والضمير المستكن في
قوله علم عائد اليها والمجرور في به عائد الى العلم وعلم كل احد بوجوده لا يوجب دوراً
ولا بداهته والنشر بترتيب اللف اذ الحاصل في كلتا الصورتين فرد مخصوص
من العلم او حصول الشيء غير تصوره اي مغاير له بان لا يكون نفسه ولا متوقفا عليه
لاحقا ولا مستلزما له سابقا او حصول الشيء عبارة عن ارتسامه في النفس في ضمن جزئي
من جزئياته على قياس حصول الايمان للنفس الموجب لاتصافها به وتصوره عبارة
عن ارتسامه فيها بمثاله وصورته على قياس تصور الايمان الذي لا يوجب اتصاف
النفس به ولذلك لا يصير الكافر مؤمنا بتصور الايمان والاول ليس عين الثاني
بالضرورة ولا موقوف عليه بالبداهة والا لما جاز حصول فرد من الماهية لاحد بدون تقدم
تصورها وانه باطل قطعا ولجواز ان لا يتصور بالكنه ولا يوجد ما يصلح للتعريف
ولا مستلزم له بتبوع لانه يحصل لنا كثيرا ما علوم جزئية بمعلومات مخصوصة
ولا يخطر تصور ماهية العلم واذا ثبت هذا فقد ظهر تغايرهما وجواز انفكاك
كل واحد منهما عن الاخر فلا يلزم من بداهة احدهما بداهة الاخر ولا من توقف تصور ماهية
العلم على حصول فرد منه دور لان الحصول لا يتوقف على التصور لجواز انفكاكه
عنه وقد تقرر الشبهة الثانية بان تصديق كل احد حتى البله والصبيان

بانه عالم بوجوده ضروري وتصور العلم سابق عليه والسابق على الضرورية اولى
ان يكون ضروريا والجواب ان اردت ان تصور العلم بتصور ماهيته وحقيقته فقد يمنع
مجموع كيف لا وقد تحكم كثير من العلماء بان تصور العلم ماهيته قطعا وان اردت به تصوره بوجه
ما فذلك مسلم واللازم منه بداهة تصوره بذلك الوجه وهو ليس بمطلوب والغرض على هذا
الحد بانه لا يصدق على ما هو من افراد المحدود من العلوم العادية التي حصلت بموجب
العادة كعلمنا بان الجبل الذي رايناه فيما مضى حجر فانه علم مع انه يحتمل النقيض
لانه سبحانه يقدر على تبديل وصف الحجر بما يستلزم نقيضه من الذهبية اما مع تبديل
الموصوف او بدونه والجواب المراد من نفي احتمال النقيض في الحد اعني نفي احتماله
لموجب كغريزة العقل او البرهان او العادة او الحس وان كان ممكنا في العقل
بمعنى انه لو قدر بدله نقيضه لم يلزم منه محال في نفسه او الاحتمال الذي ذكرناه والاحتمال
النقيض اي نقيض العلوم العادية من النفي والاثبات في الخارج لعادة توجب
كما توجب العلم بنقيض وذلك النقيض او حس كذلك كما في قولنا هذا الجبل حجر وفائدة
ذكره في المنع التنبيه على تساوي العلوم العادية والحسية في احتمال النقيض عقلاً
وفي عدم استلزام ذلك وقوعه خارجا لا ينفيه الامكان اي امكان نقيضها
بالذات لانه اعم من الامتناع بالغير نظرا الى قدرة الله سبحانه تجوز ذلك
التبديل وامكانه بالذات لا يوجب عدم القطع بما اوجبه الموجب من العادة
وغيرها وقد يظن منافاة مطلق التجويز اي تجويز النقيض وان كان
نظرا الى القدرة لا الى العادة الجزم بعدمه او بنقيضه ومما يؤيد ذلك التجويز
ان العادة وهي ما يوجب العلم قد انخرقت مرارا كثيرة بمعجزات الانبياء
وكرامات الاولياء ودعوة اهل الدعاء فلم يبق لنا وثوق بانها لا تنخرق

فيما بعد واذا جاز انقلاب العصا حية بمعجزة نبي جاز انقلاب الجبل ذهبا كرامة ولي
نعم لنا ظن متاخم للعلم بعدم وقوع ذلك في هذا الوقت ولقرب هذا الظن من
العلم نحسبه علما وفيه اي في هذا الظن ما فيه من المناقشة وهو انه يؤدي
الى عدم الجزم بالحسيات وهو باطل قطعا وخرق العادة بما ذكر لا ينافي القطع
باستمرارها عند عدمه واحتمال ذلك بما ذكر لا ينافي القطع باستمرارها عنده بلا
تشكيك في البديهيات فهو وهم دفعه قطعي فليتامل ولما فرغ عن تزييف العلم
شرع في تقسيمه على وجه يشعر بانه ضروري تقديم ذلك على هذا فقال ثم ان كان
اي العلم بالمعنى المفسر عند الاصوليين او بمعنى الادراك مطلقا ليتناول
الظنيات ايضا اذعانا وقبولا متعلقا بنسبة الثبوتية كزيد قائم وزيد
ليس بقائم فتصديق عند المنطقيين وعلم عند الاصوليين اما بالقطع
كالامكان او بالغلبة وفي هذا الكلام اشارة الى شيئين احدهما ان التصديق
نفس الحكم لكنه مشروط في حصوله بتصورات دون الادراك المقارن له
ولا المركب منه ومن الطرفين الثاني ان المعتبر في حصوله ثلثة تصورات تصور
المحكوم عليه وبه والنسبة بحيث جعل متعلقه نفس النسبة دون الوقوع واللاوقوع
وذلك اي وان لم يكن كذلك فتصور عند المنطقيين ومعرفة عند الاصوليين
سواء كان المعلوم مما لا نسبة فيه اصلا كالانسان او كان فيه نسبة تقييدية
كالحيوان الناطق او انشائية كقولك اضرب او خبرية لم يحكم باحد طرفيها
كما اذا شككت في زيد قائم فان كلها علوم خالية عن الاذعان المذكور
وكل هذا اللفظ لازم الاضافة الا انه قد يقدر لقرينة اي كل فرد من الافراد
من كل واحد من النوعين اعني التصور والتصديق غير بديهي المراد ههنا

بالاحتجاج

ما لا يمتنع حصوله بالنظر والكسب وهو بهذا المعنى مرادف للضروري للكسبي اي الوجود
منهما كتصور العقل والنفس وكالتصديق بان العالم حادث والصانع موجود ولا بديهي
عطف على غير بديهي ولا لتاكيد النفي للبديهي اي الموجود كتصور الحرارة والبرودة
وكالتصديق بان النار حارة والشمس مضيئة وفي هذا الكلام اشارة الى قسمة
الاربعة والى ان وجودها وجداني يجده كل عاقل في نفسه وذلك ومن انكر شيئا
منها فهو اما معاند يجحد الحق مع عرفانه فيعرض عنه لان المعاندة تسد باب المناظرة
واما جاهل بمعنى ما انكره فيفهم ليعود عن الانكار ولزوم عطف على البديهي اي
ولا كسبي للزوم طلب المجهول المطلق على تقديره لانه لا يمكن تصوره من جميع
الوجوه لان تصوره وذلك الوجه ايضا نظري فيتسلسل فاذا لم يمكن تصوره بوجه
وكان حصوله مطلوبا لزم طلب المجهول المطلق وبطلانه يستلزم بطلان الملزوم وتيسر
بديهي التصور ما يحتاج اليه من انه ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه لانتفاء التركيب
في متعلقه كالوجود والشيء والكسبي بخلافه اي بطلب مفرداته فيجد وتعليله انتفى
لذلك عليل لانه يدل على ان كل بسيط بديهي وكل مركب كسبي وهو باطل اذ
يجوز طلب البسيط عقلا كان او خارجيا بالرسم اذ استغناؤه عن الحد الحقيقي المشتمل
على الذاتيات لا يوجب استغناءه عن الحد مطلقا لجواز ان يتوقف ما لا
يتوقف على تصور ذاتيات على تصور غيرها ومنه يدل في جهة البديهي ويخرج عن
حد الكسبي فلا يكون الاول مانعا ولا الثاني جامعا ويجوز استغناء المركب
من عدة امور مجتمعة اما بسائط او منتهية اليها لاستحالة تركب الماهية
من امور غير متناهية سواء كان التركيب عقليا او خارجيا عن الطلب بالحد
والرسم جميعا اذ لا يلزم من توقف الشيء على اجزائه ان يطلب فيحد بها وتشكله

بديهي لا يصدق عليه حده بل يصدق عليه حد الكسبي فلا يكون جامعا والثاني
وانه في ما نحن فيه فتحقق كل واحد من التعريفين طردا وعكسا هذا ما اورد عليه
من المحققين وقال صاحب الفتوح مراد الباحث من البديهي البديهي بكنه الحقيقة ولا
بجميع الوجوه ولا ريب في ان بساطته علة لاستغنائه عن التحديد الحقيقي فاندفع
الايراد الاول ثم صرح بان الثاني اصطلاحية ولا مناقشة فيه فاندفع الثاني ايضا
ولما فرغ عن حد العلم اراد ان يعرف الظن فذكر تقسيما يعرف منه الظن وغيره
ليكون اتم فائدة ولا بد هنا من تقديم مقدمة فنقول في قولك زيد قائم او ليس بقائم
ذكر حكمي وانما سمي به لانه سبب لما هو الحكم وهو عبارة عن الاذعان فيكون في حضور
النسبة لا من حيث مفهومها بل من حيث وقوعها او لا وقوعها على الجزم او الرجحان
او التساوي او المرجوحية وهو المسمى بالذكر النفسي ويقابله الذكر الحكمي وله متعلق
ونقيض فمتعلقه طرفاه ونقيضه من حيث وقوعها نفسه من حيث لا وقوعها وانما
تمهد هذا فنقول والذكر النفسي الذي يصلح ان يبنى عليه الذكر الحكمي اعني
حضور النسبة من الحيثية المذكورة وانما لم يجعل الحكم او الاعتقاد مورد التقسيم لزم
خروج الشك والوهم عنه اذ لا بد في كل منهما من الرجحان ولا رجحان في الشك
والوهم ولا يخرجان عن الذكر النفسي بالمعنى المذكور نعم لو كان المراد به التمييز الذي
هو النفي والاثبات كان راجعا الى الحكم فلا يتم وانما ان امتنع نقيضه ولم يحتمل
متعلقه اياه مطلقا اي في نفس الامر لكونه مطابقا وعند الذاكر لحصوله من موجب
فكالمر في الذي علم وهو قسم من العلم المطلق اعني التصديق اليقيني كما اشرنا اليه و
علم منه حده بانه تمييز مخصوص لا يحتمل متعلقه النقيض سواء كان المورد هو النفي و
الاثبات كما قيل او موردهما من النسبة كما قلنا واعترض بان هذا ينافي ما مر من

انه صفة توجب واجيب بان هذا على مذهب من قال بالاضافة وذلك على مذهب من
قال بانه صفة حقيقية ذات اضافة وقد يجاب بان المراد بالعلم هنا اليقيني الذي يوجبه في القضية
ولكن تركها اعتمادا على ما ذكرنا سابقا واشعارا بان ما ثبت من هذه الاقسام انما هو في
القضية الا انه يلزم ارادتها فيها باسرها وربما يتوهم ان هذا ينافي ما تقرر في
الجواب عن العلوم العادية بانها محتملة للنقيض عقلا فان جوازه عقلا ينافي امتناعه
عند الذاكر والجواب المراد بامتناعه عنده امتناع وقوعه في الخارج لكونه ممتنعا بالغير لا
جوازه عقلا ومعنى التجويز العقلي انه ممكن في ذاته وان كان ممتنعا بالغير فلا منافاة او عند
الذاكر عطف على قوله مطلقا اي امتنع نقيضه عند الذاكر فقط بحيث لا يزول ذلك
الامتناع بالتشكيك ولا يخطر في نفس الذاكر لا في نفس الامر لاحتمال متعلقه فيها
ان يحكم فيه الذاكر بنقيضه وذلك الذكر لا في الحال لوجود الجزم المانع منه ولا في المال لجواز
زواله فيه سواء كان ذكر المعتقد مطابقا او غير مطابق فاعتقاد وان طابق الواقع
فصحيح ناشئ من تقليد المصيب والا ففاسد ناشئ اما من تقليد المخطئ او من شبهة
قيل وفي جعل الاعتقاد قسيما للعلم والظن نظر وفيه انه ان اراد ان الاعتقاد اعم
منهما والعام لا يكون قسيما للخاص فهو مردود بان الاعتقاد في الاصطلاح مرادف
للتقليد او الاعتقاد الجازم لا الموجب فلا اعمية ثم ان هذا الاعتقاد يشترط فيه احتمال النقيض
في الواقع بخلاف العلم وعدم احتماله عند الذاكر بخلاف الظن فلا يكون اعم منهما وان
اراد غيره فلا بد من تصويره اولا حتى يتكلم عليه او لا يمتنع نقيضه في نفس الامر وهو عطف
على قوله ان امتنع نقيضه ولا عند الذاكر فهو يحتمل من جهتين وهو راجح او مرجوح او مساو
فالراجح ظن وهو اما مركب من اعتقادين اعتقاد وقوع النسبة واعتقاد ان لا وقوعها
محتمل احتمالا مرجوحا فلا بد حينئذ من فعلية احتمال النقيض على وجه يكون مرجوحا واما بسيط

عبارة عن الاخص والاول فلا يشترط فيه ذلك بل لا بد من كونه بحيث لو اخطره بالبال
لجوازه على الوجه المذكور وظاهر كلام المصنف يحتمل الامرين والمرجح وهم المبادي لذلك
وقد علم بهذا التقسيم حد كل واحد من الاقسام للعلم بالامر المشترك الذي هو كالجنس وبما يتميز كل
واحد من الاقسام عن الآخر الذي هو كالفصل فصل لمنع الصدق وهو ما حصل عند
العقل سواء كان فيه او في آلة فيندرج فيه القسمان بلا تكلف على كثرة امتناع
بالذات فلا يلزم ان يكون مثل اللاشيء جزئيا لان امتناع صدقه انما هو بالعرض والممتنع بالذات
هو وجوده لا صدقه جزئي كزيد ولا يصدق مفهومه الموجود في ذهن زيد على مفهومه الموجود في ذهن
زيد على مفهومه الموجود في ذهن عمرو لتغايرهما بالتشخص وجايزه بالذات كلي ووجه التسمية ان
الكلي جزء للجزئي غالبا والجزئي كلي لاشتماله عليه وعلى غيره وكلية الشيء بالنسبة الى الجزئي فيكون
ذلك الشيء منسوبا الى الكل والمنسوب الى الكل كلي وكذلك جزئية الشيء بالنسبة الى الكلي فيكون
ذلك الشيء منسوبا الى الجزئية والمنسوب الى الجزء جزئي فان قلت ان كليا يصدق على شيء
في نفس الامر على وجه جزئيه ولو من طرف آخر منه فالقضايا الموجبة التي يصدق فيها
على شيء من الاشياء خارجا وذهنا خرجت عن هذه القاعدة ولو عاد الضمير الى
المذكور من الكلي والجزئي كانت الاقسام ثلثة احدها وهو الاقوى لجريان
النسب الاربع فيه ما ذكرنا والثاني مقايسة الكلي الى الجزئي ولا يجري فيه الا
النسبتان من الاربع التباين ان لم يكن ذلك الجزئي جزئيا لذلك الكلي والعموم
مطلقا ان كان كذلك والثالث مقايسة الجزئي الى الجزئي ولا يجري فيه
الا التباين الكلي بلا مصادقة بينهما فحسب نسان كالانسان والفرس
ومرجعه الى سالبتين كليتين ماخوذتين من الطرفين مثل لا شيء من الانسان
بفرس ولا شيء من الفرس بانسان وبالعكس اي ان صادق آخر بلا مقارنة

ـت ويان قبل المعتبر فيهما صدق كل منهما على جميع افراد الآخر
ولا يلزم من ذلك ان يصدقا معا في زمان واحد فان النائم
والمستيقظ متساويان مع امتناع اجتماعهما في زمان واحد وقد يقال ان زمان
اتصاف الموضوع باحدهما يصدق عليه الآخر في الجملة فهما يجتمعان في زمان واحد
ومرجع المتساويين موجبتين كليتين نحو كل انسان ناطق وكل ناطق انسان كنقيضهما
كاللاانسان واللاناطق فانهما ايضا متساويان فكلما يصدق عليه الاول يصدق
عليه الثاني وبالعكس والا لزم من نفي الاول نفي كل ناطق انسان ومن نفي الثاني
نفي كل انسان ناطق هذا خلف ومنها اربع المصادقة وهو الضمير الى المفارق المستفادة
من قوله وبالعكس محتمل وان كان بعيدا لفظا من جانب واحد اعم واخص
مطلقا والصادق كليا هو الاعم والمفارق جزئيا هو الاخص كالحيوان
والانسان ومرجعه الى موجبة كلية موضوعها الاخص وسالبة جزئية موضوعها الاعم
نحو كل انسان حيوان وبعض الحيوان ليس بانسان نعكس نقيضهما فنقيض الاعم
اخص ونقيض الاخص اعم اما الاول فلانه لو لم يصدق نقيض الاخص على كل ما صدق
عليه نقيض الاعم لزم بطريق العكس صدق نقيض الاعم على بعض ما يصدق عليه
عين الاخص واما الثاني فلانه لو صدق نقيض الاعم على كل ما صدق عليه نقيض
الاخص لزم بعكس النقيض صدق الاخص على جميع افراد الاعم ومنها عطف على
قوله من واحد اي مع المصادقة من جانبين مفارقتين في الجملة او مع المفارقة
من جانبين متصادقين كذلك من وجه ومرجعه الى سالبتين جزئيتين وموجبة
جزئية نحو بعض الابيض ليس بانسان وبعض الانسان ليس بابيض وبعض الابيض
انسان وتباين نقيضهما اي نقيضي الاعم والاخص من وجه جزئي لا كلي

مقابل

فقط الجواز ان يكون بينهما عموم من وجه كنقيضي الانسان والابيض وعموم من وجه فقط
لانه قد يكون بينهما تباين كلي كنقيض نقيض الاخص وعين الاعم فكل واحد منهما منفردا
عن الاخر لا يجري في جميع الموارد فاعتبره وانما الجزئي فيه وهو التباين الجزئي الثابت بل
لهما لانه عبارة عن صدق كل من المفهومين بدون الاخر في الجملة فهما ان تصادقا
معا على شيء فاعمهما واخص من وجه والا فتباين تباينا كليا كالاولين اذ لكان
يباين نقيض الاعم والاخص من وجه جزئي كذلك تباين نقيض الاولين وهما المتباينان
جزئي في نحو الاخر ارادة خصوصية احد الفردين لان كل واحد من العينين يصدق
على شيء مع نقيض الاخر وكل واحد من النقيضين يصدق على شيء بدون نقيض الاخر وهو المعنى
من التباين الجزئي لا تباين كلي فقط لعدم عمومية كالانسان والفرس فان بين نقيضيهما
عموما من وجه ولا عموم من وجه فقط لعدم عمومية ايضا كالموجود والمعدوم فان
بين نقيضيهما تباينا كليا فلا يكون شيء منهما مجوزا عن الاخر على ما تناول جميع الموارد
الغم انما هو التباين الجزئي الثابت لهما جميعا ولما كان الحد الحقيقي مشتملا
على الذاتيات كما سيصرح به كان بيان الذاتي مما لا بد منه الا تبيان به قبله فلذلك
قدمه المصنف بقوله فصل في الذاتي المراد بالذاتي لكل شيء حقيقة هو ما به هو الحقيقة الكلية تسمى
ماهية ما لا يمكن فهمها بالكنه قبله اي قبل فهمه كالانسان والحيوان له والسواد
اللون له بخلاف الضحك للانسان والفردية للثلثة لو يمكن فهمها قبل فهمها
وقيل يظهر من الحد الحقيقي انما يكون بتعقل جميع الذاتيات فهو لا يتعدد الا من جهة
العبارة بان يذكر بعض الذاتيات تارة بالمطابقة نحو الانسان جسم نام حساس
ناطق واخرى بالتضمن نحو الانسان حيوان ناطق واما غيره فقد يتعدد بجواز التعدد
اللوازم والاسماء المشهورة وهذا يدل على ان الحد المشتمل على بعض الذاتيات

داخل

داخل في الرسم يسمى رسما مشهورا كذلك واعترض على الحد بانه غير مانع او يدخل فيه احد المتضايفين
بالنسبة الى الاخر والواحد بالنسبة الى العشرة واللاحقة للجسم اللازمة البينة لزوما
كالمقدار للجسم بالنظر اليه والعام المندرج تحته من الانواع لظهور ان تقدم فهم الشيء على الشيء
يستلزم تقدم فهمه بالانفكاك فهم عن فهمه ايضا عليه واجيب بان المراد بالمحمول
المحمول على الماهية ولا يتحقق ذلك في شيء من هذه الامور وقد يجاب بان المراد بعدم
امكان تصورها قبل تصوره هو ان رفعه عين رفعها فخرج المتضايف وامثاله فان رفعه
مغاير لرفع ملزومه وان كان مستلزما له ذهنا وخارجا وانت خبير بانه مع بعده لا يحسم
مادة السؤال فان رفع الواحد عين رفع العشرة مع انه ليس ذاتيا كما صرح به صاحب العقود
او ما ثبت لها بلا علة سواء تفسير الماهية او خارجة عنها علة لها او لم تكن والحد يصدق
على الماهية واجزائها اما الاول فان الماهية في حد ذاتها ماهية وليس ثبوتها لنفسها
معللا بها لاستحالة تقدم الشيء على نفسه ولا بجاعل والا لم تكن الماهية ماهية اذا
قطع النظر عنه ذاته باطل لاستحالة سلب الشيء عن نفسه فلا يكون معللا بعلة اصلا واما
الثاني فلان ثبوت اللونية للسواد لا يعلل بعدم تقدمه عليه ولا بامر خارج عنه
والا لانتفى بانتفائه وذلك الامر فلا يكون لونا في ذاته واما الوضعيات كالفردية
للثلثة والتعجب والضحك للانسان فانها معللة بماهية المعروض لو هو وجدت
وتمت اولا وبالذات ثم اتصفت بهذه الصفات لاقتضائها اياها اما
بواسطة او بغيرها او نفسها اي الماهية ولما كان الذاتي جزءا عقليا لا يتميز
عن الذات في الوجود لان هناك قيد التقدم بالعلية تعقلا عما توهم من ان تصور
الجزء سابق على تصور الكل وهذا التعريف يختص بجزء الماهية لان الماهية
لا تتقدم على نفسها ولما فرغ عن بيان مادة الحد الحقيقي اراد ان يشرع في بيان

مادة الاسم فقط والوضعي بخلافه اي بخلاف الذاتي في التعريفات الثلثة وانت خبير
بان تعريفه بما لا يتقدم الماهية تعقلا يتناول ما هو متأخر عنها في التعقل وما هو معها
فيه صدق على نفس الماهية ايضا فلا بد اما من التزام ذلك والقول بخروجها عن تعريفه على مذهب
من يعرف الذاتي بالترتيب العقلي واما من زيادة قيد لاخراجها واما من القول بان
المراد بخلافه خلاف الذاتي في تعريف الاول ولما فرغ عن تعريف الذاتي وما يقابله اشار
الى تقسيمه بقوله وجزؤها اي جزء الماهية المشتركة المراد به اما تمام المشترك او ما يقع في جواب
ما هو فلا يصدق على فصول الاجناس بين مختلف الحقيقة جنس كالحيوان فانه مشترك بين
مختلف الحقيقة من الانسان والفرس وغيرهما من انواعه وانت خبير بان اطلاق الجنس على الجزء
المذكور انما هو على اصطلاح الميزانيين واما اصطلاح الاصوليين فعلى عكس اصطلاحهم
لان المندرج تحت الشيء يسمونه جنسا كالانسان والفرس المندرجين تحت الحيوان
دون ذلك الشيء يسمونه نوعا واعلم ان المشترك اما ان يكون تمام المشترك بين جميع
المشاركات من الماهيات او لا اما الاول فجنس قريب واما الثاني فلا يجوز ان
يكون تمام المشترك بين بعض منها فيكون هناك مشترك آخر فلو كان واحدا فهو البعيد
بمرتبة واحدة كالجسم النامي او اثنان وهو البعيد بمرتبتين كالجسم او ثلث وهو البعيد
بثلث مراتب كالجوهر والمميزة اي المختصة بالماهية بما يميزها عما يشاركها في الجنس فصل
كالناطق والنامي للانسان والطاير ... ينتقض بالجنس لانه ايضا يميز الماهية عما
يغايرها بتمييز ابا فقط الا ان يراد بالمميزة ما ليس بمشترك بين مختلف الحقيقة فتوجه
المقال به والجواب عنه بان المراد بالمميزة ما لا يقع في جواب ما هو او بان وقوع الجنس
في الجواب عنه ليس لكون السؤال عن فصل الشيء بعد العلم بجنسه فعدم ... هذا
المقام والمركب منهما اي من الجنس والفصل نوع اضافي لانه نوعية بالاضافة

الى الجنس

الى الجنس الذي فوقه كالانسان والحيوان ومتفق الاحاد من ذلك المركب في الحقيقة
المميز كالانسان نوع حقيقي لان نوعيته بالنظر الى حقيقته والاشتراك بينهما لفظي عند
المحققين ومعنوي عند صاحب الكشف والجنس الوسط كالجسم مثلا نوع بالمعنى الاول
لانه مركب من جنس الماهية والفصل المميز لها عن افراد الجنس الذي فوقه دون الثاني
لو جميع احاده ليست بمتفقة الحقيقة والنوع البسيط الذي لا جزء له في العقل نوع بالمعنى
الثاني اذ احاده متفقة في الحقيقة دون الاول لانه لما لم يكن له جزء لم يكن له فصل مميز
عن احاده فلا يكون اخص مندرجا تحت اعم فاذ ظهر عدم انفكاك كل من
النوعين عن صاحبه ولا اخفاء في تصادقهما في بعض المواد كالانواع ... الا
فقد ظهر ان النسبة بينهما عموم من وجه وقال بعض المنطقيين الاضافي اعم من
الحقيقي مطلقا ولما فرغ عن تقسيم الذاتي اشار الى تقسيم العرضي بقوله والا اي والخارج
عنها اي عن الماهية حال كونه كالاخير وهو النوع الحقيقي في كونه متفق الاحاد خاصة
كالضاحك فان افراده وهي احاد الانسان متفقة في الحقيقة وهو خارج عنها
وكالاول وهو النوع الاضافي فقط في كون احاده مختلفة الحقيقة عرض عام كالماشي
فانه خارج عن ماهية افراده من الانسان والفرس وغيرهما من انواع الحيوان
وهي مختلفة الحقيقة وكل واحد من الخاصة والعرض العام فاقسام الخارج
اربعة ان امتنع فراقه عن معروضه فلازم اي فكل واحد منهما لازم اما اي
للماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن هويتها الخارجية عن وجودها الذهني و
ذلك كالفردية للثلثة فانها لازمة لماهية الثلثة وعارضة لها لو وجدت الثلثة
في الخارج او في الذهن فلو فرض ثلثة موجودة باحد الوجودين غير فرد لم تكن ثلثة فلزم
التناقض واعلم ان لازم الماهية على قسمين بين وغير بين الاول ما لا يحتاج الى الوسط

وهو يستعمل بمعنيين احدهما ما يلزم تصوره من تصور الملزوم وهو البين بالمعنى الاخص والاخر
ما يكفي تصورهما في الجزم باللزوم بينهما والثاني ما يحتاج الى الوسط في التصديق كتساوي
الزوايا الثلث للقائمتين للمثلث او لوجودها اي لثبوتها الخارجية خاصة كالحدوث
للجسم فانه لازم له في وجوده الخارجي لقيام البرهان عليه وان لم يكن يلزمه ذهنا
لجواز ان يتصور ماهيته منفكة عنه فيكون حاصلا فيه غير موصوف بالحدوث والا لما
اختلف في حدوثه او لوجودها في الذهن بان يكون لخصوصية هذا الوجود مدخل في عروضه
للماهية فلا يحاذي به امر في الخارج وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات الثانية كالذاتية
والعرضية والكلية والجزئية العارضة للاشياء الموجودة في الذهن وليس لها في الخارج ما يطابقها
وان اعتبر وان لم يمتنع فرقه فارق سريعا او بطيئا او لم يفارق اصلا لان ثبوت ام
الثبوت لا ينافي امكان السلب فمفارق ان فرض مفارق لامكان فرقه
عن المعروض ولما فرغ عن بيان ما يحتاج اليه المعرف فشرع في بيانه وقال فصل الحد
عندنا معاشر الاصوليين واحترز به عما عليه المنطقيون من ان الحد لا يكون الا
بالذاتيات وانه يقابل الرسم واللفظي ما يميز الشيء عن غيره تمييزا تاما بحيث لا يصدق
ذلك المميز على غير ذلك الشيء وبالعكس فيكون مانعا وجامعا كما اشار الى الاول بقوله مطردا
فان الاطراد كما صرح به في شرح المواقف هو انه كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود
فلا يصدق الحد على ما ليس من افراد المحدود فيكون مانعا واشار الى الثاني بقوله منعكسا
فان الانعكاس عكس الاطراد فهو ان يصدق الحد على كل ما صدق عليه المحدود فلا
يخرج عنه شيء من افراده فيكون جامعا فقد ظهر من هذا انه لا بد للحد من ان يساوي
المحدود في العموم والخصوص ليحصل به ذلك التمييز اذ لو كان الحد اعم مطلقا
او من وجه لم يكن مانعا من دخول غيره ولو كان اخص لم يكن صادقا على جميع افراد المحدود

هذا ما ذهب اليه المتاخرون واما المتقدمون فقد جوزوا الحد بالاعم والاخص
وصرحوا بان المساواة شرط لجودة الحد واعلم ان الحد على ثلثة اقسام ووجه ذلك كما صرح
به الشريف انه اما ان يحصل في الذهن صورة غير حاصلة او يفيد تمييز صورة حاصلة
عما عداها والثاني حد لفظي لان فائدته معرفة كون اللفظ بازاء معنى معين والاول
اما ان يكون بعين الذاتيات فهو الحد الحقيقي لافادته حقائق المحدودات واما
ان لا يكون كذلك فهو الحد الرسمي والمصنف كثيرا ما يبينها بقوله فان انبأ الحد
لفظه اي عن الشيء بذاتياته اي بسبب اشتماله على كل واحد منها بحيث لا يشذ
منها شيء كما يفهم من اضافة الجمع وقد اعترض بان المنبئ هو بعض الذاتيات فكيف
ينبئ عن الشيء بها واجيب بان المنبئ هو مجموع المركب من حيث المجموع وانباؤه
بسبب اشتماله على كل واحد من ذاتياته فحقيقي وهو متعسر في اكثر الاشياء بل في
اكثر المدركات الحسية فكيف في الادراكات الحقيقية ولذلك ان منع الناظر
صعب على المدعي اثباتها في الحقائق الموجودة وكان من ذلك شرط القدماء وان سهل
في المفهومات الاعتبارية او بلازمه التي من ثمت من البين داخلا كان او خارجا
مفردا كان او مركبا اما مع جنس البعيد او القريب في غير الاول وفيه مثل ما مر في السؤال
والجواب الا ان اصل السؤال هنا لا يقطع بذلك الجواب لجواز ان يكون الرسم
بسيطا فلا بد من ان يأول باللفظ او في المعنى ان انباؤه بسبب كونه لازما
له وهذان الوجهان يمكن اجراؤهما في الاول ايضا فرسمي والمنبئ عن بعض الذاتيات
كالفصل وحده او مع الجنس البعيد لتعريف النوع يندرج فيه كما صرح به جماعة من المحققين
ويمكن ادخاله في الحقيقي بان يراد بالذاتيات الجنس بقرينة مقابلتها مع اللازم فيتبع
عمومية الاضافة وتحصل عمومية اخرى من جهة الجنس وهذا يورث زيادة التناسب

بين الاصطلاحين فقد بَرّ او بمرادف لذلك الشيء اجلى اى اظهر واعرف منه دلالة على المقصود
فلفظى وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة على معنى فيفسر بلفظ اوضح دلالة على ذلك المعنى
كقولك الغضنفر اسد وليس هذا تعريفا حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد
تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعاني ليلتفت اليه ويعلم انه موضوع
بازائه فمآله الى التصديق وهو طريقة اهل اللغة واعترض بان الاسد ما انبأ عن الغضنفر
بلفظ اجلى لما انبأ عنه بنفسه واجيب بانه يمكن ان يدفع بالعناية بان يقال الحد هو معنى
الغضنفر من حيث هو موضوع له لفظ الغضنفر والحد معنى الاسد من حيث هو موضوع له الاسد ولا شك
ان معنى الاسد من هذه الحيثية انبأ عن معنى الغضنفر من الحيثية المذكورة بلفظ الاسد
هو اظهر المرادف له ويمكن ان يدفع النقض بالجواب الاخير من الجوابين المذكورين فتدبر
ولما اومأ الى ان الحد عند غيرنا معنى آخر اشار الى ان الابانة توضيح لما مر وادراج
لحق الكلام بقوله وعند غيرنا عطف على قوله الحد عندنا لا على قوله عندنا ما يميزه اى الشيء
بفصله مع جنسه القريبين كالحيوان الناطق في تعريف الانسان او خاصته
عطف على فصله اى ما يميزه بخاصته معه اى مع جنسه القريب كالحيوان الضاحك
في تعريفه حد مرفوع على انه خبر للموصول او رسم تامان من باب اللف والنشر المرتب فالاول
حد تام لان الحد في اللغة المنع ولما كان هو مانعا عن دخول الاغيار لاشتماله على تمام
الذاتيات المشتملة على المميز سمى حدا تاما والثاني رسم تام لان الرسم في اللغة
الاثر وخاصة الشيء اثر من آثاره مع المشابهة بالحد التام لاشتماله على الجنس القريب
وبدونه اى ما يميزه بفصله او خاصته بدون الجنس القريب سواء كان بالفصل
وحده او بالخاصة وحدها او باحدهما مع الجنس البعيد حد او رسم ناقصان
بيان التسمية يظهر مما ذكرنا بادنى توجه وبعض القوم جوز في الناقص ان

كان

كان او حده التعريف بالفصل مع العرض العام وبالخاصة وحدها ولم يتعرض له المص
لندرته والقول بعدم جوازه ايضا بناء على ان الغرض من التعريف اما الاطلاع
على كنه الماهية او امتيازها عن جميع ما عداها والعرض العام لا مدخل له في شيء
منهما مدفوع بان هذا انما يدل على امتناع التعريف به منفردا لا منضما مع احدهما
والحق ان التعريف باحدهما منضما به اقوى من التعريف باحدهما منفردا ولما علمت
ان الحد الحقيقي ما ينبئ عن الشيء بذاتياته وكان ذكر بعضهم مع ما عقله وليس المراد
منها الا واحدا اتى المص بقوله وصورة الحقيقي اللام للعهد ووجه تخصيصه بالذكر
اما لكونه اتم الحد ومع وجوب الترتيب فيه لا في غيره او لكون الحد هو التام فقط
مندرجة فيه فانه يتحقق الترتيب بالموضعيات الثلاثة والترتيب فيها غير مضبوط واللفظى لكونه
بلفظ مفرد مرادف لا ترتيب فيه اصلا جنس قريب ثم فصل قريب لان البعيد
مع الجنس لا يكون حدا فضلا عن ان يكون حقيقيا ولفظة ثم تدل على فائدة الترتيب
فقط دون المهلة لانه يجب ذكر الفصل بعد الجنس فلو قال بالفاء ليفيد الترتيب
والمعاقبة جميعا لكان اولى ووجه ذلك الترتيب ان الفصل قيد والقيد متأخر
عن المقيد فلانه اقل شيوعا مع الجنس فلا بد من ان يتأخر ليكون الترقي من الاعم
الى الاخص هذا هو الاليق واما العكس فهو ايضا حقيقي تام لانه ايضا يفيد كنه
الذات اذ لا جزء للمحدود غيرهما ووافق جماعة منهم العلامة الشيرازي بانه حقيقي
ناقص داخل في الرسم لنقصان صورته ولا يكتسب اي الحد في نفسه او في ثبوته
للمحدود ببرهان واما الثاني فلان الكسب به في نفسه او في ثبوته دارا وحصل
الحاصل اما الاول فلانه على تقدير الاول فلان اقامة البرهان على الحد
في نفسه يتوقف على تصوره من حيث هو بخصوصيته المفصل او يتوقف على تحصيله

عليه من حيث انه مستدل عليه قبل الدليل فتصور الحد من هذه الحيثية يتوقف عليه البرهان
وهو حاصل قبله فلو حصل به ونوقف عليه لزم الدور او تحصيل الحاصل وفيه ان هذا
غني عن البيان لان المكتسب بالبرهان انما هو التصديق دون التصور واما
لزومها على التقدير الثاني فلان اقامة البرهان يتوقف على تصور الاصغر من حيث
انه يتصف بالاكبر كما اذا اردنا اثبات ان العالم حادث فلا بد من تصوره من
حيث انه حادث فلو اقيم على ثبوت الحد للمحدود فلا بد من تصوره من حيث الحد
اولاً فتصور المحدود بالحد حاصل قبل اقامة البرهان على ذلك فلو برهن عليه يحصل
ذريعة الى تصوره بالحد لزم الدور ولان الحد الحقيقي لما كان نفس المحدود وكان
ثبوته له بينا يحصل الجزم بمجرد تصور النسبة بينهما قطعاً فهو حاصل قبل البرهان فلو حصل
به لزم تحصيل الحاصل قيل فيه نظر لان الحد والمحدود متغايران لان احدهما كان
ولان المحدود هو الماهية والحد هو الاجزاء مفصلة ولا شك في المغايرة بين الماهية
والاجزاء واجيب بان الماهية نفس جميع الاجزاء المادية والصورية لا امور وراء
جميعها والا لم يكن الجميع جميعاً كما ان احد الخالين كان سا اذ بعد حصول جميع الاجزاء
لا يترتب عليها امر هو المحدود بل الكسب هو معرفة الاجزاء فليس المحدود والحد الا
عبارة عن امر واحد واعلم ان الحد لعدم الكتساب بالبرهان لا يمتنع فيه منع قد
يعارض بحد معترف الحاد به او يتعرض بخلل فيه من عدم طرد او عكس او غير ذلك ولا بد
في تصحيحه من دفعه ولما كان هنا مظنة ان يقول قائل دليلك الاول على الامتناع
الاول يجري مقدماته صحيح لزم امتناع الكتساب التصديق ايضاً لجريانه فيه دفعها
بقوله اما في التصديق فيراد بالبرهان ما هو النسبة اعني النفي والاثبات
المتعلقين بها لا تعقلها الذي يتوقف عليه البرهان فلا دور لمغايرة المطلوب

ولما فرغ

ولما فرغ عن مباحث الموصل الى التصور شرع في مباحث الموصل الى التصديق ولما توقف معرفتها على معرفة
القضية واقسامها واحكامها شرع اولاً في بيانها اولاً بقوله فصل القضية وهي يطلق تارة على المعقولة وهي
المفهوم العقلي المركب من المحكوم عليه وبه والحكم واخرى على الملفوظة اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز
وكذا قوله اي مركب يطلق تارة على المركب المعقول واخرى على المركب الملفوظ والاول جنس للاوصاف شامل
على الانشائي والخبري والتقييدي والثاني في الانشائية كذلك وقوله يصدق او يكذب بالنظر الى نفسه
فصل يخرج به الانشائي والتقييدي واما نحو الانسان حيوان ناطق فان اراد القائل به الحكم على الانسان
فهو قضية كما صرح به السيد في شرح المواقف وان اراد بذكر الانسان ان يتوجه ذهن المخاطب الى معرفته
بوجه ما ثم يشرع في تصوره بوجه اكمل فلا يكون هناك حكم فلا يحتمل الصدق والكذب فلا يكون قضية
ولا يخفى ان دورية الحد باعتبار اخذ الخبر الذي هو مرادف للقضية في تعريف الصدق والكذب
مدفوعة بان المراد بالصدق مطابقة النسبة الايقاعية والانتزاعية للواقع والكذب عدم مطابقتها
له من غير اعتبار الخبر فيهما او كلام وهو ما اشتمل على النسبة الاسنادية لفظياً كان او نفسياً خبراً
كان او انشائياً الا ان هذا الاخير خرج بقوله لنسبة خارج فيصدق ان طابقه ويكذب ان خالفه
اذ لا خارج لنسبة والمراد بالخارج خارج ذهن المتكلم والمخاطب اعني الواقع في نفس الامر فلا ينافي
هذا قولهم النسب ليست بموجودة في الخارج لان مرادهم بالخارج المرادف للاعيان وهو الخارج
عن جميع المشاعر والاذهان ولا يرد ايضاً ما قيل من ان النسبة الاستقبالية ايجابية كانت او
سلبية يلزم ان يكون كاذبة لان النسبة الخارجية في الكلام الاستقبالي الايجابي سلبية في الحال
وفي السلبي ايجابية توافق بين النسبتين فيهما فيكون كاذباً وتوضيح الدفع انه اذا كان المراد
بالخارج ما هو الواقع في نفس الامر فلا شك ان بين طرف النسبة الاستقبالية في كل من الازمنة
نسبة ثبوتية او سلبية في الواقع الا ان مناط الصدق والكذب هو الواقع في الاستقبال وقد
يدفع الاول بان معنى كون النسبة خارجية انها امر خارج عن الاذهان موجودة خارجية والامر الخارج اعم منه

جاز ان يكون بعده وما في الخارج وهذا الاثنين في ما تقرر ان النسب بوجوده في الخارج الا ان المتقدم ثم نفي وجودها
الخارجي بالنفي ان يكون نفسها رجية والثاني في بيان ثبوت النسبة الخارجية لنقيض احد الازمنة الثلثة فيغ
الكلام الاستقبالي يعتبر ثبوت النسبة الخارجية في الاستقبال ايجابية كانت او سلبية فقد فهم بطلان نفي النسبة
النسبة الخارجية المعتبرة في الاستقبال وكذا بعدها فان حكم فيها باثبات امر لامر نحو زيد كاتب اذ دوكل نيه
او بنفيه نحو زيد ليس بكاتب فحملية موجبة او سالبة ولطرفيها عند كل فرقة اسم فالمتكلمون يسمونها
ذاتا وصفة والفقهاء محكوما عليه وبه والنحاة اكثرهم مبتدا وخبرا وبعضهم مسندا اليه ومسندا والمنطقيون
موضوعا ومحمولا والا فشرطية سيجيء تحقيقها وبيان اقسامها انه تنقسم ولا فرع من تسميتها اليها
اشار الى تقسيم الحملية باعتبار الموضوع بقوله موضوع الحملية وانما قدمها على الشرطية لتقدمها بالنظر
اليها اما مشخص بحسب الوضع نحو زيد انسان او بحسب الاستعمال نحو هذا الانسان فشخصية لتشخص الموضوع
او نفس الحقيقة الكلية مع عدم صدق الحكم على افرادها نحو الانسان نوع والحيوان جنس فطبيعية
لتعلق الحكم على نفس الطبيعة او كلي بين اذ الحكم على افراده كلا او بعضا وما يدل على ان الحكم على جميع
افراده وهو السور نحو كل انسان حيوان او بعض موجود وما يدل على ان الحكم على بعض افراده نحو بعض
الحيوان انسان فمحصورة لحصر الافراد فيها وهي على اربعة اقسام كلية وجزئية موجبتان وسالبتان والا اي وان لم
يكن موضوع الحملية كذلك محمولا على انه كلي يوخذ باعتبار الصدق من غير بيان فمهملة لاهمال البيان
لا لاهمال ذكره في الاحكام من التناقض والعكوس لذكر الجزئية مطلق فيها وهو يستعمل المهملة
الضم فالحملية باعتبار الموضوع منحصرة في اربعة اقسام والمعتبرة في تلك الاقسام انما هو المحصورة لا غيرها
والمهملة مندرجة فيها لكونها في قوة الجزئية واعلم ان نسبة المحمول الى الموضوع كالموضوع والمحمول
لها وجود في نفس الامر ووجود عند العقل وبهذا الاعتبار صارت جزءا للقضية المعقولة ووجود
في اللفظ وبذلك صارت جزءا للقضية ثم ان النسبة الثابتة في نفس الامر لابد لها من ان تكون
مكيفة بكيفية فاذا حصل تلك النسبة في العقل اعتبر لها كيفية ثم اذا وجدت في اللفظ او رد ما يدل

على هذه الكيف

على هذه الكيفية المعتبرة فكيفية النسبة كالنسبة لها وجود في نفس الامر وهي مادة القضية ووجود في العقل
وهي جهة القضية الملفوظة وهذا معنى قوله وان صرح في القضية بكيفية النسبة اي بكيفية نسبة المحمول
الى الموضوع مثل الضرورة واللاضرورة والدوام واللادوام ونحوها فموجهة لبيان الجهة فيها ثم تلك الكيفية
ان طابقت المادة كانت القضية صادقة والا كاذبة والموجهة ينقسم الى قسمين لانها اما بسيطة وهي
التي لا تكون الا ايجابا فقط نحو كل انسان حيوان بالضرورة او سلبا فقط نحو لا شيء من الانسان بحجر بالضرورة
او مركبة وهي التي تتركب من ايجاب وسلب كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع ما دام
كاتبا لا دائما اي لا شيء من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل واعلم ان الموجهة مطلقا بسيطة كانت او
مركبة كثيرة جدا الا ان المشهور منها خمس عشرة ثمانية منها بسائط وسبعة منها مركبات والمحل اللائق بها
وان اردت حقيقة الحال فارجع الى ما فيه تحقيق هذا المقام وفقنا الله واياكم في تحصيل الكمال ولما فرغ
عن الحملية شرع في الشرطية فقال واول جزئي الشرطية متصلة كانت او منفصلة مقدم لتقدمه في الذكر
وثانيهما تال لانه تلوه فان حكم فيها بتحقيق نسبة ايجابية او سلبية والقول بان الحكم في التعليق
يناسب مذهب المنطقيين بناء على ان اداة الاتصال والانفصال اخرجا الجزئين عن احتمال الصدق
والكذب فلا يكون في شيء منهما حكم بل الحكم صار بالتعليق فقط واما عند اهل العربية فالحكم في الجزء
فقط فالشرط مقيد له والكلام باعتبار ما كان عليه من الخبرية والانشائية كالجزاء على تقدير ثبوت نسبة
اخرى نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وليس البتة كلما كانت الشمس طالعة كان الليل موجودا
فمتصلة موجبة او سالبة لزومية ان كان ذلك الحكم بعلاقة بسببها يكون المقدم مستدعيا للتالي
كالعلية والتضايف اما العلية فبان يكون المقدم علة للتالي كما في المثال المذكور او بالعكس كقولك
ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او يكونا معلولي علة واحدة كقولك ان كان النهار موجودا
فالعالم مضيء فان وجود النهار واضاءة العالم معلولان لطلوع الشمس واما التضايف فبان يكون تعقل
احدهما مما لا يمكن بدون تعقل الاخر كقولك ان كان زيد ابا لعمرو فعمرو ابنه او اتفاقية ان لم يكن

ذلك الحكم لعلاقة كقولك كلما كان الانسان ناطقا كان الحمار ناهقا فانه لا علاقة بين ناهقية الحمار
وناطقية الانسان حتى يجوز العقل تحقق كل واحد منهما بدون الاخر وليس هذا الا توافق الطرفين
على الصدق او تنافيهما بالجر عطف على تعليق نسبة اي فان حكم فيها بتنافي النسبتين او عدمه اي
تنافيهما فمنفصلة موجبة او سالبة وهي على ثلثة اقسام لانها اما حقيقية ان كان التنافي في الصدق
والكذب جميعا كقولك دائما اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا وليس هذا الانسان اما ان يكون
او كاتبا او مانعة جمع ان كانت تنافي او عدمه في الصدق فقط دون الكذب او مع قطع النظر عنه كقولك
اما ان يكون هذا الشيء شجرا او حجرا فانهما لا يجتمعان ولكنهما قد يرتفعان لجواز ان يكون هذا الشيء انسانا و
ليس اما ان يكون هذا الانسان حيوانا او اسود فانه يجوز اجتماعهما ولا يجوز ارتفاعهما او مانعة خلو ان
كانت تنافي او عدمه في الكذب كقولك اما ان يكون هذا الشيء لا حجرا او لا شجرا فانهما لا يرتفعان لاستحالة
ان يكون الشيء حجرا او شجرا ولكنهما قد يصدقان وليس اما ان يكون هذا الانسان روميا او زنجيا فانه يجوز ان
لا يكون روميا ولا زنجيا لجواز ان يكون تركيا فلما فرغ عن مادة البرهان اراد ان يبين صورته وهي اما
اقتراني او استثنائي اشار اليها بقوله بعض البرهان والقول بانه لو قال بدل البرهان الدليل لكان اولى لا
يشمل غير اليقينيات ليس بشيء اذ ما مر او فان عند الاصوليين كما صرح به صاحب النقود فلا تفاوت بينهما نعم
لو حمل على اصطلاح المنطقيين وهو عندهم مختص بالمفيد اليقيني لكان له وجه ان خلا ما بالفعل عن ذكر
لازمه بعينه وهو النتيجة ونقيضه اي نقيض لازمه فاقتراني لاقتران الاوسط فيه بطرفي المطلوب
نحو كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فكل انسان جسم حملي ان كان مركبا من الحمليات الصرفة
او شرطي ان كان مركبا من الشرطيات فقط او منها ومن الحمليات واقسامه كثيرة لانه اما ان
يركب من متصلتين او منفصلتين او من حملية ومتصلة او حملية ومنفصلة او متصلة و
منفصلة والمصنف لم يتعرض لبيانه وبيان شرائطه واحكامه لقلة جدواه وكثرة شعبه وبعده عن
الطبع والا اي وان لم يخل عن ذكر لازمه او نقيضه نحو ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان

ينتج

ينتج فهو حيوان وهو مذكور فيه بعينه او لكنه ليس بحيوان ينتج فهو ليس بانسان ونقيضه وهو انسان
مذكور فيه فاستثنائي لاشتماله على حرف الاستثناء اعني لكن قيل هذا مناف لما تقدم من انه ما يستلزم
قولا آخر اذ النتيجة ليست قولا آخر في احد شقي الاستثنائي واجيب بان المقدمة ليست ذلك
بل ملازمة للمقدم لبينه هو موقوف بينهما على انها قضية والموجود فيه ليس بقضية والمراد بذكره فيه
ذكر طرفيه على ترتيبه في هيئته فيه لا بحيث اجزائه والمبتدأ للمط في الحملي موضوع لانه وضع لان يحمل عليه
شيء قيل في التسمية بمبتداء موضوعا نظر لان المبتداء في قولنا كل انسان جسم هو السور ليس بموضوع
والموضوع فيه هو الانسان ليس بمبتداء واجيب بانه اراد بالمبتداء المبتداء الذي لا يكون سورا او لا يحسن
ان يجاب بان المراد بالمبتداء المبتداء في التصديق من حيث هو التصديق ولا مدخل للسور فيه
واصغر لان الموضوع قد يكون اخص من المحمول فيكون اصغر وذاته اي صاحب الاصغر وهي المقدمة المشتملة
عليه صغرى لاشتمالها على الاصغر وخبره اي خبر المط محمول لحمله على الاصغر واكبر لانه لما كان غالبا اعم
اعم كان اكبر او لانه يقع محمولا للاوسط فهو اكبر منه لاندراج الاوسط تحته والموضوع اصغر لانه يقع موضوع
الاوسط فيكون اصغر منه لاندراجه تحته فالمغايرة بين الصغر والكبر بالنسبة الى الاوسط لا النسبة احدهما
الى الاخر كما في الوجه الاول وذاته اي صاحب المحمول وهي المقدمة المشتملة عليه كبرى لاشتمالها على الاكبر
والمكرر بين الموضوع والمحمول وسط لتوسطه بينهما فيكون واسطة بينهما في الاثبات فان كان مع ذلك واسطة
في الثبوت ايضا كان البرهان لميا والا فانيا وقد يستدل على اثبات المط بابطال نقيضه ويلزم منه
صدقه وذلك كما في قياس الخلف ومرجعه الى اقتراني شرطي واستثنائي كما يقال لو لم يصدق لا شيء
من الحجر بانسان في عكس لا شيء من الانسان بحجر لصدق نقيضه بعض الحجر انسان وهو مع صدق نقيضه هذا
صدق هو مع المقدمة الصادقة ينافي نفس الامر وهي لا شيء من الانسان بحجر فينتج لو لم يصدق ذلك
لصدق نقيضه مع تلك المقدمة ثم نجعل هذه النتيجة مقدمة للاستثنائي ويستثنى رفع التالي ويقال
لكن صدق نقيضه مع الصادقة باطل وهو مستلزم لبطلان مفروضه فمرجعه الى ابطال لازم نقيضه المستلزم لابطاله

واما بطلان التالي فيحتاج الى بيان وهو ان يقال لو صدق النقيض منها يتحقق الاول فيمتنع المحال او يتحقق
ملزوم حقيقة اي حقيقة الملزوم وهو اي الملزوم عكسه اي عكس ذلك الملزوم فيلزم منه صدق الملزوم كما
تقول بعض الجسم حيوان لصدق التحقق ما هو ملزوم لصدقه وهو كل حيوان جسم والملزوم عكسه فيلزم من صدقه
وصدق الملزوم ضرورة ان عكس الشيء لازم له وصدق اللازم لصدق الملزوم فقد لاح من هذا ان الدليل
قد يقوم على المطلوب بنفسه ولا يحتاج الى النظر اليه بعينه فيلزم منه بطلان نقيضه وقد لا يقوم عليه بل انما على ابطال
نقيضه او لا فيلزم منه بطلان نقيضه وقد لا يقوم عليه بل انما على ابطال نقيضه او لا فيلزم منه صدقه قطعا
كما في قياس الخلف او على تحقق صدق ملزوم المطلوب والمطلوب عكسه فيلزم منه صدقه كما وردنا رد الاشكال
الثلثة الا الاول حيث يحتاج الى عكس النتيجة فقد احتيج الى بيان التناقض والعكس فلهذا قال المص فالنقيضان
قدمه على العكس لاحتياجه اليه قضيتان اسمها صدقت كذبت الاخرى التي ورد منه ان سبب الكذب
هو الصدق ووحده مع عدم اعتبار غيره ويلزمه ان سبب الصدق هو الكذب ووحده فيهما بالذات فهما
النقيضان التناقضان لذاتهما بحيث لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما فخرج عن الحد ما ليس كذلك كقولنا زيد انسان
وزيد ليس بناطق وهذا واجب وهذا ممكن وهذا زوج وهذا فرد وكل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان
لان كذب الاخر في هذه الامثلة ليس لنفس صدق الاول بل لمنع استلزامه لنقيضه فلا حاجة الى قيد لذاته
لاخراج الاول ولا الى قيد الاختلاف بالايجاب والسلب لاخراج الثاني والثالث ولا الى قيد العكس لاخراج
الرابع فقوله وبالعكس ليس من تتمة التعريف على ما هو الظاهر بل هو تعريف ثان مقابل للاول ومنهم من نظر الى الظاهر
وجعله جزءا منه احترازا عن الرابع ووجه ذلك بان التناقض انما يجري في قضيتين بينهما انفصال حقيقي
فلو المعطوف عليه يشعر بمنع الجمع بينهما والمعطوف بمنع الخلو وقد عرفت ان الاول وحده يشعر بهما فلا حاجة
الى الضميمة اللهم الا ان يتوقى اشعاره بالاخير انما هو بطريق الالتزام وهو غير معتبر في التعريفات فتدبر
فالشخصية وهي ما موضوعه شخص شرطها عند المتقدمين الوحدات الثمان الاول وحدة الموضوع اذ لا
تناقض في قولنا زيد قاعد وعمرو ليس بقاعد الثاني وحدة المحمول اذ لا تناقض في قولنا زيد قاعد اي في البيت

وانايلي

وزيد ليس بقاعد اي في السوق الرابع وحدة الشرط اذ لا تناقض في قولنا العالم مظلم اي بشرط وجود الليل
والعالم ليس بمظلم اي بشرط وجود النهار الخامس وحدة الاضافة اذ لا تناقض في قولنا زيد اب
اي لعمرو وزيد ليس باب اي لبكر السادس وحدة الجزء والكل اذ لا تناقض في قولنا اعتقت العبد
اي بعضه وما اعتقت العبد اي كله السابع وحدة القوة والفعل اذ لا يكون القضيتان مختلفتين في النسبة
قوة وفعلا اذ لا تناقض في قولنا زيد كاتب اي بالقوة وزيد ليس بكاتب اي بالفعل والثامن وحدة الزمان
اذ لا تناقض في قولنا زيد قائم اي في الليل وزيد ليس بقائم اي في النهار والكل عند المتأخرين يرجع الى وحدتي
وحدة الموضوع والمحمول بالذات والاعتبار لان وحدة الموضوع يندرج فيها وحدة الشرط ووحدة الجزء والكل
ووحدة المحمول يندرج فيها الوحدات الاربعة الباقية وعند الفارابي الى وحدة النسبة الحكمية لانها مستلزمة
لوحدة الطرفين وهي مستلزمة للوحدات الست الباقية وذلك يتضح بادنى توجه وغيرها اي غير الشخصية من المحصورة
شرطها معها اي مع الوحدات الثمان التي ذكرناها ان تختلف اي تختلف النقيضين كما لانه لا يتحقق التناقض بين
القضيتين عند عدمه لجواز كذب الكليتين نحو كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان وصدق الجزئيتين
نحو بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان وكون ذلك البعض لا يقتضي اختلاف الموضوع اذ المعتبر
اتحاد العنوان والا لم يكن بين الموجبة الكلية والسالبة الجزئية تناقض فالموضوع في الجزئيتين متحد
وهو البعض والتعيين امر خارج لا مدخل له في تحقق الاحكام كيف اذ لا تناقض بين الموجبتين ولا
بين السالبتين بل الكلية منهما يستلزم الجزئية وانت خبير بان كلام المص يوهم بعدم اشتراط الاختلاف
في الكيف في الشخصية وليس الامر كذلك او يطلق التناقض مشروطا به فلا وجه لترك قوله وكيفا اكتفاء بالفهم
من لفظ التناقض ضمنا او اندراجه في شرائط الشخصية فنقيض الموجبة لكونها كلية سالبة لا موجبة جزئية
لا كلية وجزئية عطف على كلية اي نقيض الموجبة لكونها جزئية سالبة كلية قال المص اورد على هذا
ان ثلثة رجال في الدار موجبة جزئية لان الحكم فيها على البعض فنقيضها لا شيء من الرجال في الدار فلو كان
في الدار اقل من ثلثة يلزم كذب القضية ونقيضها معا وهو محال وقد يجاب بان القضية شخصية فالعدد جزء

الموضوع وليس سورا وفيه نظر لان السور كما دل على كل الافراد والبعض وليس مختص بلفظ كل او بعض حتى ان الالف واللام الاستغراقية سور الكلية والتنوين سور الجزئية اقول يمكن الجواب بان خمسة رجال في الدار مهملة في قوة الجزئية حيث وقع الحكم على ما صدق عليه مفهوم الخمسة من غير بيانية كلا او بعضا واذا اردت ان تاخذ نقيضه فلابد من ان تورد النفي على افراد ذلك المفهوم وتقول لا شيء من خمسة رجال في الدار وعلى هذه القاعدة لا اشكال في اخذ النقيض كل مرتبة من مراتب العدد فتدبر وعكس القضية حملية كانت او شرطية ولذا قال تبديل طرفيها المذكورين من الوصفين دون المقصودين من الذات والوصف اذ ليس في العكس ذات الموضوع محمولا ووصف المحمول موضوعا بل بالعكس مع بقاء الصدق اي بحيث لو فرض صدقها لزم صدق العكس للزوم وصدق الملزوم يستلزم صدق اللازم وانما لم يعتبر بقاء الكذب ايضا لان اللازم قد يكون اعم فلا يلزم من كذب الملزوم كذبه الا ترى ان قولنا كل حيوان انسان كاذب مع ان عكسه وهو بعض الانسان حيوان صادق والكيف والعكس غير لازم عند المحققين فيه فان قولنا بعض الحيوان انسان لا ينعكس الى بعض الانسان ما ليس بحيوان ولذلك لم يذكره هذا القيد بعض المحققين لعدم اعتبار لزوم الصدق تفرع عنه عكس الموجبتين الكلية والجزئية وانما قدمه على عكس السالبة لان الايجاب اشرف من السلب ولان العكس يجري في الموجبتين دون السالبتين و قد يقدم عكس السالبة لان الكلية منهما تنعكس بعينها بخلافهما والكلي فان كان سلبا اشرف من الجزئي وان كان ايجابا جزئية لا كلية اما الاول فان صدق المحمول على كل ما صدق عليه الموضوع او على بعضه يستلزم صدق الموضوع على بعض ما صدق عليه المحمول بالضرورة واما الثاني فلجواز عموم المحمول والتالي نحو كل انسان حيوان وكلما كان الشيء انسانا كان حيوانا ولم لا ينعكس كليا لاستحالة صدق الاخص على كل ما صدق عليه الاعم او على جميع تقاديره ويلوح من هذا ان العكس يطلق على القضية المبدلة كما يطلق على نفس

التبديل

التبديل والتعريف انما هو له بالمعنى الثاني وعكس السالبة الكلية مثلها اي سالبة كلية ينعكس كقولنا لا شيء من الانسان بفرس لا شيء من الفرس بانسان والا لصدق بعض الفرس انسان وهو مع الاصل ينتج بعض الفرس ليس بفرس وهو محال نشأ من نقيض العكس لا من الاصل ولا من الهيئة فنقيض العكس باطل فالعكس حق وهو المطلوب ولا عكس للكلية ولا الجزئية للجزئيتها لجواز عموم الموضوع او المقدم في نحو قولنا بعض الحيوان ليس بانسان وقد لا يكون اذا كان الشيء حيوانا كان انسانا فلو انعكست لزم سلب الاعم عن الاخص وهو غير صادق هذا على مذهب المتقدمين من المنطقيين واما المتأخرون فقد بينوا انعكاس السالبتين الجزئيتين الخاصتين لا عرفية خاصة بوجه لا يخلو عن دقة وعكس النقيض تبديل نقيضي طرفيها هذا جار اي المتقدمين او عند المتأخرين هو جعل النقيض الثاني اولا وعين الاول ثانيا مع المخالفة للاصل في الكيف وكل انسان حيوان عندهم ينعكس الى لا شيء من اللاحيوان بانسان وانما اختار مذهب الاوائل لانه المتعارف في العلوم مع بقاء تمامها اي الصدق والكيف والسوالب في عكس النقيض كالموجبات في العكس بعكس السالبتين سالبة جزئية فانه اذا صدق لا شيء من ج ب او ليس بعض ج ب بالاطلاق وجب ان يصدق ليس بعض ما ليس ب ليس ج بالاطلاق والا لصدق نقيضه وهو كل ما ليس ب ليس ج دائما وينعكس بعكس النقيض الى كل ج ب دائما وهو ينافي للاصل الكلي ومنافي الجزئي فهو باطل فالعكس حق وانما لم ينعكس السالبة الكلية كنفسها لصدق قولنا لا شيء من الانسان بلا حيوان مع كذب لا شيء من الحيوان بلا انسان لصدق نقيضه وبالعكس اي الموجبات في عكس النقيض كالسوالب في عكس الموجبة الكلية مثلها فانه اذا صدق كل ج ب صدق كل ما ليس ب ليس ج والا لصدق بعض ما ليس ب ليس ج اوهو مع الاصل ينتج بعض ما ليس ب ب وهو ينعكس الى بعض ب ليس ب وانه محال نشأ من نقيض الاصل العكس فهو باطل فالعكس حق قيل لا يلزم من عدم صدق العكس صدق بعض ما ليس ب ليس ج بل يلزم منه صدق ليس بعض ما ليس ب ليس ج ولا يلزم منه صدق بعض ما ليس ب ج لان السالبة المعدولة

انتم من موجبة المحصلة وصدق الاتم لا يستلزم صدق الاخص واجيب بان المراد نقيض الطرفين بعد السلب
لا العدول فاندفع النقض ولا عكس لجزئيتها لصدق بعض الحيوان لا انسان مع كذب بعض اللاانسان
لا حيوان وما وقع من تقسيم البرهان لا الحمل والاستثناء اشار الى تقسيم الحمل بقوله فصل حيثية وقوع الاوسط
وهو الجزء المكرر عند القضيتين موضوعا للمطلوب او محمولا له يجب حمله على الاول ووصفه للثاني او حمله عليهما او وصفه لهما والعكس
الاول شكل وهو على اربعة اقسام اشار اليها بقوله فان الشكل الذي هو الاول الاوسط محمول صغراه موضوع كبراه الاول
نحو كل ناب وكل ب ا فكل ج ا وانما قدمه على غيره لانه قد ينتج موجبة كلية وهي اشرف النتائج بخلاف غيره فانه
ينتج موجبة كلية فهو اشرف النتائج بخلاف غيره فانه ينتج اما موجبة جزئية او سالبة لانه اقرب الى الطبع لكونه على النظم
الطبيعي وهو الانتقال من الاصغر الى الاوسط ثم منه الى الاكبر حتى يلزم منه الانتقال من الاصغر الى الاكبر فلذلك كون انتاجه
بديهيا ويحتاج اليه غيره واعلم ان الضروب العقلية في كل شكل ستة عشر حاصلة من ضرب الاربع في الاربع لكن المنتج
للكل بعضها فلا بد من ملاحظة شرائط كل واحد لينتج غيره فلذا قال وشرطه ايجاب الصغرى اي بيانها اي صغراه لينتج الاصغر
تحت الاوسط فيتعدى اليه الحكم بالاكبر اي بالايجاب او سلب على الاوسط بخلاف ما اذا كانت سالبة فان الحكم في الكبرى على ما ثبت
له الاوسط والاصغر ليس منه فلا يلزم من الحكم عليه الحكم على الاصغر و يجب الحكم كلية كبراه لان الاصغر يندرج تحت الاوسط
قطعا فيتعدى الحكم بالاكبر الى الاصغر يقينا بخلاف ما اذا كانت جزئية لان الحكم على بعض الاوسط لا يوجب الحكم على الاصغر قطعا
لجواز ان يكون الاصغر غير مندرج فيه فلا يحصل الانتاج وسقط بالقيد الاول ثمانية اضرب حاصلة من ملاحظة كل من السالبتين
مع الاربع و بالقيد الثاني اربعة حاصلة من ملاحظة الموجبتين الجزئيتين فبقيت اربعة الموجبة الكلية مع مثلها او مع سالبة
كلية والموجبة الجزئية مع احدهما وينتج الاول المحصورات الاربع بطريق التوريب فموجبته الكلية والجزئية
مع موجبتها موجبتها الكلية والجزئية فقد اشار اليها الضرب الاول نحو كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا او الضرب الثالث نحو
بعض ج ب وكل ب ا فبعض ج ا ب ومع سالبة كلية سالبتها الكلية والجزئية فقد اشار الى الضرب الثاني نحو كل ج ب
ولا شيء من ب ا فلا شيء من ج ا او الضرب الرابع نحو بعض ج ب ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا وانما قدمت الضروب بعضها على بعض
لملاحظة شرف النتيجة وعدم نتيجة الاول ذات شرفين الايجاب والكلية ونتيجة الرابع ذات خستين ونتيجة ما بينهما شرف وخسة

من الجهتين

من جهتين لكن رجح السلب الكلي على الايجاب الجزئي لضبطه وكثرة نفعه وما هو محمول لهما الثاني وانما قدمه لانه قد ينتج الكلي
وهو اشرف وان كان سلبيا من الجزئي الذي نتيجة الثالث وان كان ايجابيا لانه توافق الاول في اشرف المقدمتين
وهي الصغرى لاشتمالها على الاصغر الذي هو اشرف من الاكبر وردّه على الاول بتحصيل المطلوب اما بعكس الكبرى او بعكس الصغرى وجعله
كبرى ثم عكس النتيجة وشرطه اختلافهما كيفا اذ لولا ذلك لكان هناك اما موجبتين او سالبتين وعلى التقديرين لا يمكن رده
الى الاول اما الاول فلان العكس جزئية فلا يصلح كبرى للاول وان نفعنا شيئا من المقدمتين لا يصلح صغرى للاول او نقول
وعلى التقديرين يتحقق الاختلاف في النتيجة وهو يوجب عدم الانتاج اما الاول فلان الحق في قولنا كل انسان حيوان وكل
ناطق حيوان هو الايجاب ومع كل فرس حيوان هو السلب واما الثاني فلان الحق في قولنا لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الناطق
بحجر هو الايجاب ومع لا شيء من الفرس بحجر هو السلب وكلية كبراه لانها لو كانت جزئية لا يمكن رده الى الاول لا بعكسها لانها لو كانت موجبة
ولا بعكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة لكونها سالبة جزئية لا تنعكس ولانها لو كانت جزئية لكانت اما موجبة
او سالبة وعلى التقديرين يلزم الاختلاف الموجب لعدم القياس اما الاول فلان الحق في قولنا لا شيء من الانسان بحجر وبعض
بعض الحيوان ناهق هو الايجاب ومع بعض الحمار ناهق هو السلب واما الثاني فلان الحق في قولنا كل انسان ناطق وبعض
الحيوان ليس بناطق هو الايجاب ومع بعض الفرس ليس بناطق هو السلب وقد سقط بالقيد الاول ثمانية اضرب الموجبتان والسالبتان
المتفقتان في الكم والمختلفتان في الكم او المختلفتان و بالقيد الاخير اربعة اضرب وهي السالبة مع الموجبة الجزئية والموجبة
الجزئية فبقيت اربعة الموجبتان مع السالبة الكلية والسالبتان مع الموجبة الكلية ولا ينتج الا الشكل الثاني الا السالبة لان النتيجة
في الكمية والكيفية تابعة لاخص المقدمتين فكلية والموجبة مع السالبة نحو كل ج ب ولا شيء من ا ب وبالعكس نحو لا شيء من ج ب
وكل ا ب كلية وهي لا شيء من ج ا بعكس الكبرى في الاول وعكس الصغرى مع عكس الترتيب والنتيجة في الثاني و مختلفتان في الكم الموجبة الجزئية
مع السالبة الكلية نحو بعض ج ب ولا شيء من ا ب والسالبة الجزئية مع الموجبة الكلية نحو بعض ج ليس ب وكل ا ب جزئية وهي بعض ج ليس ا
وذلك بعكس الكبرى في الاول ويبين بالتفصيل طرفيها في الثاني وقد يقال ان كل ا ب يستلزم لا شيء من الغير ب وينعكس الى لا شيء من ب ليس ا
وهو مع الاصل ينتج المطلوب وقد يستدل على انتاج الرابع بالخلف وهو انه لولا صدق بعض ج ليس ا لصدق نقيضه وهو مع كل ا ب ينتج
كل ج ب وهو ينافي قولنا بعض ج ليس ب الذي هو صادق وكل ذات منافية كاذب وكذبه مستلزم لكذب ملزومه لصحة الهيئة

المقدمتين لكون الكبرى صغرى وكل ا ب صادقة فيقتضي كذب الصغرى نقيض النتيجة وما هو موضوعها الثالث قدمه على الرابع لانه وافق
الاول في اخص المقدمتين بيان نتائجه بارتداده الى الاول اما بعكس الصغرى او بعكس الكبرى مع عكس الترتيب والنتيجة وشرطه ايجاب صغراه او كونها
لا ممكن رده الى الاول لا بعكس الصغرى ولا بعكس الكبرى والترتيب ان كان سالبة لاشتراط ايجاب الصغرى في الاول ولا بعكسها مع عكس الترتيب
والنتيجة ان كانت موجبة لان النتيجة الحاصلة من جزئية موجبة وسالبة كلية سالبة جزئية ولا تنعكس لما تقدم والا فلو كانت سالبة
كلية الكبرى لها موجبة او سالبة وعلى التقديرين يحصل الاختلاف وهو موجب لعدم الانتاج اما الاول فكقولنا لا شيء من الانسان بفرس
وكل انسان حيوان او ناطق فان الحق في الاول هو الايجاب وفي الثاني السلب واما الثاني فكقولنا لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الانسان …
او … فان الحق في الاول الايجاب وفي الثاني السلب وكلية احداهما اذ لولا ذلك لما امكن الرد الى الاول لعدم وجود ما يصلح لكبروية الاول
اذ الحكم على بعض ج بانه ب وعلى بعضه انه ا لجواز ان يكون ذلك البعض غير هذا البعض فلم يتعد الحكم من ج الى ا كقولنا بعض
الانسان … وبعضه فرس فان الحكم على بعض الحيوان بالفرسية لا يتعدى الى البعض المحكوم عليه بانه انسان وقد سقط بقيد الاول
ثمانية اضرب كما في الاول وبالثانية اثنان الكبريان الجزئيتان مع الموجبة الجزئية فالسوابق ستة ولا ينتج الا جزئية لجواز
ان يكون الاصغر المحمول على الاوسط اعم منه فلا يتعدى الحكم من الاوسط الى جميع افراده وهو واضح ولان ضروبنا الاول
لسبب رده الى الاول لاحد الوجهين المقتضين موجبة كلية وبالعكس اي الموجبة الكلية مع موجبة جزئية موجبة فهنا كما اشارة الى ثلثة
من الستة الاول موجبة كلية مع موجبة كلية نحو كل ب ج وكل ب ا الثاني موجبة جزئية مع موجبة كلية نحو بعض ب ج
وكل ب ا الثالث عكس الثاني نحو كل ب ج وبعض ب ا والنتيجة في الكل بعض ج ا بيان الاولين بعكس الصغرى والاخير بعكس
الكبرى والترتيب ثم عكس النتيجة وموجبتاه مع سالبة كلية او جزئية سالبة وفيه اشارة الى ثلثة اخر الاول موجبة
كلية مع سالبة كلية نحو كل ب ج ولا شيء من ب ا الثاني موجبة جزئية مع سالبة كلية نحو بعض ب ج ولا شيء من ب ا الثالث
موجبة كلية مع سالبة جزئية نحو كل ب ج وبعض ب ليس ا والنتيجة في الكل بعض ج ليس ا بيان الاولين بعكس الصغرى و
بيان الاخير بالخلف وهو ان نأخذ نقيض النتيجة ونجعله كبرى لصغرى القياس فيلزم ما ينافي الكبرى التي هي صادقة
فنقيضها كاذب وكذبه يستلزم كذب جزء وما هو الا مجموع المقدمتين لكن الصغرى هنا صادقة فيقتضي كذب الاخرى
اعني نقيض النتيجة فهي صادقة وهو الدليل يجري في الخمسة السوابق ايضا وعكس الاول وهو ما هو موضوع في صغراه محمول

جزئية وصغرى جزئية الصغرى والنتيجة
الاجزئية لموجبتاه الكلية
والجزئية مع موجبة

كبراه الرابع

كبراه الرابع اخره عن الكل لعدم المناسبة بينه وبين الاول في شيء من المقدمتين ولانه
بعيد عن الطبع يحتاج في بيان استلزامه للنتيجة الى مؤنة ربما كانت اكثر مما يحتاج اليه في
تحصيل تلك النتيجة ابتداء من غيره ولذلك لم يتعرض له جماعة من المحققين منهم صاحب
المواقف وقد ظن انه هو الشكل الاول بعينه قدمت فيه الكبرى على الصغرى لموافقته
له في الصورة بعد قلب طرفيه وهو خطأ لان تعين الاشكال انما هو باعتبار تعين
طرفي المطلوب ليتحقق نسبة الاوسط اليهما بالوضع او الحمل ولا تعين لهما الا بتعينه
فاذن انما يكون هو عين الاول لو كان المطلوب فيهما واحدا وليس كذلك بل المطلوب
منه عكس المطلوب من الاول لان المطلوب في قولك كل ب ج وكل ا ب بعض ج ا ولو جعلته من
الشكل الاول انتج كل ا ج وشرطه بحسب الكم والكيف احد الامرين وهو اما ايجابهما
اي صغراه وكبراه مع كلية صغراه او اختلافهما في الكيف مع كلية احديهما اذ لولاهما
فقد يرد معه اما سالبتان او موجبتان مع جزئية الصغرى او مختلفتان مع جزئيتهما
وعلى التقادير يلزم الاختلاف الموجب لعدم الانتاج اما الاول فلان الحق
في قولنا بعض الحيوان حمار مع كل ناطق حيوان هو الايجاب ومع كل فرس حيوان هو السلب
واما الثالث فلان الحق في قولنا بعض الحمار ناهق مع بعض الحيوان ليس بحمار هو الايجاب
ومع بعض الفرس ليس بحمار هو السلب وقد سقط بهذين القيدين ثمانية اضرب
لسقوط اربعة بالسالبتين واثنين لعدم الموجبتين مع جزئية الصغرى و
اخرين لعدم المختلفتين الجزئيتين فبقيت ثمانية الاول من موجبتين كليتين نحو كل ب ج وكل
ا ب الثاني من موجبتين والكبرى جزئية نحو كل ب ج وبعض ا ب والنتيجة فيهما
موجبة جزئية وهي بعض ج ا ولا ينتج الاول موجبة كلية لجواز ان يكون الاصغر اعم
من الاكبر الثالث من كليتين والصغرى سالبة نحو لا شيء من ب ج وكل ا ب ينتج

لا شيء من ج اما بان الكل بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة الرابع عكس الثالث نحو كل ب ج
ولا شيء من آ ب ينتج بعض ج ليس ا بعكس الصغرى ليرتد الى الثالث من الثاني او عكس
الكبرى ليرتد الى الرابع من الثالث او بعكس المقدمتين ليرتد الى الرابع من الاول فينتج
على التقادير نتيجة مطلوبة وانما لم ينتج كلية لان ج جاز ان يكون اعم كما عرفت بالعكس وعنده صار احدى
مقدمتيه جزئية او القياس على هيئة الشكل الثالث وعلى التقديرين لا ينتج كلية من صغرى
موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية نحو بعض ب ج ولا شيء من الف ب فبعض ج ليس ا بعكس
المقدمتين ليرتد الى الرابع من الاول الخامس من سالبة جزئية وموجبة كلية نحو بعض ب
ليس ج وكل ا ب فبعض ج ليس ا بعكس الصغرى ليرتد الى الرابع من الثاني وهذا على ما هو الحق
عند المتاخرين من انعكاس سالبة جزئية اذا كانت من الخاصتين السابع عكس السادس
نحو كل ب ج وبعض ا ليس ب فبعض ج ليس ا بعكس الكبرى ليرتد الى السادس من الثالث
الثامن عكس الخامس نحو لا شيء من ب ج وبعض ا ب فبعض ج ليس ا بعكس الترتيب ليرتد
الى الرابع من الاول ثم عكس النتيجة والى هذا التفصيل اشار بقوله وينتج اي الرابع سوى
اوليي الاربع من المحصورات وهي الموجبة الكلية موجبة الكلية معها اي مع الاربع
موجبتها اي موجبة الاربع وسالبتها الجزئية وتثنية سالبتيها كما في بعض النسخ هو
من قلم الناسخ اذ الموجبة الكلية مع السالبة الكلية في هذا الشكل لا ينتج سالبة
كلية فعلى هذا الوجه جزئيتها بالتثنية بدل قوله موجبتها وسالبتها لكان اقصر و
اظهر في المقصود ولكونه نصا على جزئية الامرين معا وان كانت الاولى غنية عن
ذلك بقرينة استثناء الاولى وفيه اشارة الى الضرب الاول والثاني والرابع
والسابع وسالبة الكلية بالرفع عطف على قوله وموجبته الكلية مع اولييها
او اوليي الاربع وهما الموجبتان سالبة كلية كالثالث او جزئية كالثامن

الجزئية

لجزئيته اي كما ينتج سالبة الكلية مع الموجبة الجزئية سالبة جزئية كذلك ينتج جزئيتاهما مع
كل فيهما كليتا اي في الكم والكيف سالبة جزئية فموجبته الجزئية مع السالبة
الكلية ينتج سالبة جزئية كالخامس وسالبة الجزئية مع الموجبة الكلية ينتج سالبة جزئية
كالسادس وقد ظهر من هذا الجواب ان الضروب المنتجة في هذا الشكل على ما هو
مذهب اراء المتاخرين فان بيان انتاج الثلثة الاخيرة يتوقف على انعكاس
السالبة الجزئية وهي تنعكس اذا كان من الخاصتين واما المتقدمون فقد
جعلوا الضروب المنتجة خمسة لزعمهم ان السالبة الجزئية غير منعكسة والمصنف
لما وافق المتقدمين في الحكم بعدم انعكاسها مطلقا والمتاخرين
في عدد الضروب نبه هنا على اختلاف الفريقين وتحقيق الامر فيه على الاجمال
في الجملة ولما فرغ عن تقسيم الحمليات الى اقسام الاستثنائي بقوله فصل
الاستثنائي قد مر تعريفه بانه ما يكون النتيجة او نقيضها مذكورة فيه
بالفعل اما متصل ولا بد من اشتماله على المتصلة اللزومية الموجبة لان العلم
بالتالي او نقيض المقدم يجب ان يستفاد من استثناء عين المقدم او نقيض
التالي وذلك غير متصور في الاتفاقية وكذا في السالبة فيلزم الاستثناء بمقدمة
سالبة والا لزم انفكاك اللازم عن الملزوم وهو يبطل اللزوم والكثرة اي
الاكثر ما يستثنى فيه المقدم مقترن بان فانها وضعت لتعليق الوجود بالوجود
نحو ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان فقد علق
وجود التالي بوجود المقدم ليتوصل من الوجود المعلق به الى الاخر وقد يستعمل
ان فيما يستثنى فيه نقيض التالي اذ هناك ايضا تعليق وجود بوجود لكن
لا ليتوصل باحدهما الى الاخر لينتقل من انتفاء الاول الى الثاني ويلزم

استثناء نقيضه اى التالى نقيضه اى المقدم والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم
والتوقع واما عكس ذينك الامرين فلا يستلزم شيئا لجواز ان يكون اللازم اعم كما فى المثال
المذكورة واكثره بلو فانها وان كانت موضوعة لتعليق احد الوجودين المقدرين تقديرا
محضا فى الماضى بالآخر فيفهم منه انتفاؤهما معا على معنى ان سبب انتفاء المعلق هو انتفاء المعلق
فى نفس الامر من غير التفات الى ان سبب العلم به ماذا وهو مبنى الكلام على انه معلوم
للمخاطب من غير استدلال باحدهما على الآخر كما يظهر لك بالتأمل فى قولك لو جئتنى
لاكرمتك لكن ارباب المعقول يستعملونها فى مقام الاستدلال لتفيد استلزام وجود
ما لوجدها امرا آخر مع انتفاء الثانى فيعلم منه انتفاء الاول لاستحالة وجود الملزوم
بدون اللازم ومنه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واما منفصل
وهو ما يكون بغير شرط فلا يكون فيه لزوم صريحا فلا بد من ملاحظة امر يحصل به
اللزوم ضمنا فاشار اليه بقوله ويلزمه التنافى بين الامرين الذين جزءاه المنفصلة
حتى يلزم من وجود احدهما اشتغال عدم ذلك ومن عدم ذلك وجود هذا فلولا ذلك والغرض
انه لا لزوم فيه صريحا كان احدهما لا يستلزم الآخر ولا عدمه فلا لزوم اصلا
فلا استدلال لانه انما يكون بالملزوم مع اللازم اما اثباتا او نفيا فيكون بينهما
انفصال حقيقى فمن اثبات كل واحد منهما نقيض الآخر لاستحالة اجتماعهما
ومن نقيضه عينه اى عين الآخر لاستحالة ارتفاعهما فالنتائج باعتبار رجحتى النفى
فى اربعة نحو العدد اما زوج واما فرد لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس
بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج او اثباتا فيكون بينهما منع الجمع فالاول لا
اى فيلزم من اثبات الاول نقيض الثانى ومن اثبات الثانى نقيض الاول
واما الثانى فغير لازم مثاله الجسم اما جماد او حيوان لكنه جماد فليس بحيوان لكنه

حيوان

حيوان فليس بجماد ولو قلت لكنه ليس بجماد فهو حيوان او لكنه ليس بحيوان فهو جماد
لم يكن لازما لجواز انتفائهما كما فى الشجر او نفيا فيكون بينهما منع الخلو فالاول فيه ان
اى فمن نقيض الاول عين الثانى ومن نقيض الثانى عين الاول لاستحالة
ارتفاعهما واما الاولان فغير لازم لجواز اجتماعهما مثاله هذا اما لا شجر
او لا حجر لكنه ليس بلا شجر فهو لا حجر او لكنه ليس بلا حجر فهو لا شجر ولما كان الاقترانى
والاستثنائى متغايرين فى الصورة اراد ان يشير الى جواز تبديل صورة كل
منهما بصورة الآخر فقال ويرد الاقترانى الى الاستثنائى اما الى المتصل
فبان يجعل الوسط ملزوما للمطلوب فيقال فى نحو هذا انسان وكل انسان حيوان
فهذا حيوان لكنه انسان فهو حيوان واما الى المنفصل فبان يأخذ منافى الوسط
ويضم معه فى نحو مصل المط بعد الاستثناء فيقال فى نحو الاثنان زوج وكل زوج
ليس بفرد فالاثنان ليس بفرد الاثنان اما زوج او فرد لكنه زوج فليس بفرد
واورد بان هذا الحكم ان كان جزئيا فظاهر والا فلا يطرد فى نحو المثال المذكور
اذ لا انسان ضم منافى الانسان وهو اللاانسان اليه والقول بان هذا
اما انسان او لا انسان لكنه انسان لا ينتج المطلوب وهو هذا حيوان
نعم لو ضم فيه نقيض الاكبر وهو اللاحيوان اليه وقيل هذا اما انسان او لا
حيوان لكنه انسان فليس بلا حيوان لكان مستلزما للمطلوب وبالعكس بان
يجعل الملزوم للمط وهو المحمول فى الاستثنائية وسطا وثبوته لموضوعه
وهو موضوع الاستثنائية ايضا صغرى واستلزامه لمحموله كبرى فينتج عين
المطلوب فيقال مثل ان كان هذا انسانا كان حيوانا لكن هذا انسان
فهذا حيوان هذا انسان وكل انسان حيوان فهذا حيوان وفى لكنه

ليس بحيوان فليس بانسان هذا ليس بحيوان وكل ما ليس بحيوان ليس بانسان فهذا ليس بانسان
وفي مثال الجد واما زوج واما فرد لكنه زوج فليس بفرد هذا زوج وكل زوج ليس بفرد فهذا
ليس بفرد وعليه فقس هذا اذا كان المقدم والتالي في المتصلة والمنفصلة متحدين
في الموضوع وان لم يكن كذلك كما في مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة
فالنهار موجود واما ان يكون الشمس طالعة واما ان يكون الليل موجودا لكن الشمس طالعة فليس الليل موجود
فطريق رد الاول ان يقال النهار لازم لطلوع الشمس الموجود وكل ما هو لازم لطلوع الشمس
الموجود موجود ينتج النهار موجود وطريق رد الثاني ان يقال الليل مناف لطلوع الشمس الموجود وكل
ما هو مناف لطلوع الشمس الموجود ليس بموجود ينتج الليل ليس بموجود ولما فرغ عن المبادي المنطقية
اخذ في المبادي اللغوية لاحتياج الفن اليه كما مر بقوله المطلب الثاني في المبادي
اللغوية وهي ما يتوقف عليه هذا العلم من المسائل التي من شانها ان يتبين في اللغة ولما
كانت هي من اللغة تعلق الكلام بحدها وطريق معرفتها وابتداء وضعها وقبلها
فلذا قال اللغة اصلها لغي من لغي بالكسر اذا لهج بالكلام والهاء عوض عن اللام
لفظ وهو في اللغة الرمي ولذلك سميت الدنيا لافظة لانها ترمي من فيها الى الاخرة ثم
اطلق على ما يتلفظ به الانسان حقيقة او حكما وضع الوضع تخصيص شيء بشيء بحيث
متى اطلق او احس الاول فهم منه الثاني وبه يخرج المهمل المعنى وهو ما يفهم من اللفظ
لفظا كان او غيره مفردا كان او مركبا وقيل ليس الغرض من وضع الالفاظ المفردة
افادة معانيها المفردة بل استفادة المركب منها بانضمام بعضها مع بعض على وجه
مخصوص لان الافادة يتوقف على العلم بالوضع المتوقف على فهم المعنى بالضرورة
فلو توقف فهم المعنى على اللفظ وافادته لزم الدور واجيب بان فهم المعنى
من حيث اطلاق اللفظ موقوف على العلم السابق بالوضع وهذا العلم السابق

لا يتوقف

لا يتوقف على فهم المعنى من اللفظ بالضرورة بل على فهمه من الدال السابق فلا دور لتغاير
الفهمين ويمكن ان يجاب ايضا بان الوضع يتوقف على فهم نفس المعنى وكونه مراد
المتكلم يستفاد منه ويتوقف على دلالته فلا دور ولما وجب معرفة اللغات وليس للعقل
مستقلا بها اذ التعيين ممكن بالذات فلا يحكم العقل به ولا بعدمه الا لموجب
اشار الى ما يحصل به تلك المعرفة بقوله وطريقها النقل وهو السمع وان كان للعقل
ايضا مدخل فيه اذ صدق الناقل مما لا بد منه وانه لا يحصل الا بالعقل والنظر
فيرجع الى النقل والا دار او تسلسل ثم النقل على قسمين الاول تواتر يفيد
بنفسه القطع بصدق الناقلين وهو فيما لا يقبل التشكيك كالدار والنار
والسماء والارض الى غير ذلك من الاسماء المشهورة المتداولة بين
الناس كافة فان علمنا بها كعلمنا بهذا وذاك والثاني احاد يفيد الظن
ظنا وهو فيما يقبل التشكيك كالجمل للنخل والجزل للحطب اليابس الى غير ذلك
من اللغات الغريبة المروية معتمدا من الادباء كالخليل والاصمعي قيل الرواة معدودون
على انهم اخذوا من تتبع كلام البلغاء والخطاء عليهم جائز وايضا قد وقع الاختلاف
في كثير من الاسماء المشهورة كالجلالة فانهم اختلفوا في انه سرياني او عربي مشتق
او غير مشتق علم او وصف فكيف يحصل التواتر واجيب بان القدح في الاول
مكابرة لكونه انكارا لما علم بالوجدان وهو غير مسموع ومطلق الاحتمال لا يقدح
في الثاني لانه لا ينافي القطع ونحن لا ندعيه فيه واعلم انهم قد اختلفوا في ان
اللغة هل تثبت قياسا ام لا ولا بد من تحرير محل النزاع فنقول ليس النزاع في
نحو زيد علما وضع لشيء مع هويته بدون علة توجبه وان كان قد يطلق على الغير بالمجاز
ولا في نحو ضارب مما علم وضعه لذات ما له الصفة نقلا ولا في نحو رفع الفاعل

مما علم كونه لكل ما اسند اليه الفعل او شبهه مقدما عليه على جهة قيامه به استقراء فان
اطلاقهما على الجزئيات المخصوصة كاطلاق الكلي على الجزئي فلا يكون من بعضها اصلا لبعض
آخر محل النزاع في ان ما وضع لشيء فيه وصف صالح للعلية وهو يدور معه وجودا
وعدما ثم وجد ذلك الوصف في غير ذلك الشيء هل يطلق على ذلك الغير وضعا ام لا فالمختار
عند المحققين منهم المصنف رحمه الله هو الثاني ولذا قال ولا تثبت اي اللغة قياسا
لما سيجيء من ابطال العمل بالقياس ولجواز ان يصرح الواضع باعتبار ذلك الوصف
في غير ذلك الشيء وبعدمه بدليل منعهم طرد الادهم والابلق والقارورة فاذا سكت
عنهما بقي الاحتمالان متساويين فترجيح احدهما على الآخر تحكم ومن حكم به فعليه الاثبات
الرجحان وهذا الدليل جار في القياس الشرعي ايضا قالوا الاسم دار مع الوصف
وجودا وعدما والدوران يفيد الظن بعلية المدار للدائر فاينما وجد ذلك وجد
هذا الاستحالة تخلف المعلول عن العلة والجواب ان الدوران لو دل على العلية
دل على علية المعلول المساوي لعلته فان العلة دائرة معه وجودا وعدما وكونه
علة لها ممتنع قطعا وكذا المشروط دائر كذلك مع الشرط المساوي والمعلول ايضا دائر مع
الجزء الاخير من العلة وليس شيء منها علة لدائره فالاستدلال بالعلية منقوض بهذه
الصور وليس بشيء فان كون المدار صالحا للعلية معتبر كما اشرنا اليه وليس شيء من تلك
المدارات صالحا فلا نقض بالجواب المعارضة على سبيل القلب بارتباطه خلاف قول
المستدل بدليله كما اشار اليه بقوله والدوران منقلب تقريره ان ما ذكرتم و
ان دل على جواز اثبات اللغة بالقياس لكن عندنا ما ينفيه وهو ان الاسم
دار مع المحل منضما الى الوصف وجودا وعدما فالوصف جزء العلة والاسم تابع للمجموع
من حيث هو لا للوصف وحده فلا يلزم وجوده حيث وجد الوصف فقط وان منع

الدوران

الدوران عدما منع الدوران وجودا ثمة لا يتعين النزاع واعلم انه لا ريب في اختصاص
بعض الالفاظ ببعض المعاني دون بعض وهذا الاختصاص لكونه ممكنا لا بد له من مخصص قطعا و
هو اما ذات اللفظ بان يكون بينهما مناسبة ذاتية مخصوصة بين منهما وذلك الاختصاص او
غيره وذلك الغير اما الله تعالى او غيره والاول ذهب اليه عباد بن سليمان الضيمري وبعض
المعتزلة واهل التكسير والمصنف وافق ساير المحققين في رده متمسكا بقوله والوضع اي وضع اللفظ
لنقيضين كالقرء للحيض والطهر وهما نقيضان باعتبار ثبوتهما او سلبهما عن المحل القابل
للوجود والطهر وان لم يكن نقيضا للحيض لكنه مساو لنقيضه وهو اللاحيض واطلاق
النقيض على مساويه شايع كما في الضرورية والممكنة العامة يدفع المناسبة الذاتية بين
اللفظ والمعنى اذ لو تحققت المناسبة لزم ان يناسب اللفظ الواحد للنقيضين بالطبع
وهو ممتنع قيل لا نم استحالته والمركب قد يقتضي لذاته اشياء مختلفة كالشجر فانه يقتضي بالطبع
حركة اغصانه الى العلو وعروقه الى السفل وحركة قرا الكم واجيب بان بطلانه بين
فانكاره مكابرة وقد يجاب بانا نفرض ذلك في حرف واحد بسيط يستحيل ان
يختلف مقتضى ذاته قالوا لو لم يكن الاختصاص لمناسبة ذاتية لا يتحقق واللازم
بط بالاتفاق بيان الملازمة انه لو وجد فاما ان يكون هناك تخصيص من الواضع
او لا فعلى الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح وعلى الاول يلزم الترجيح بلا مرجح وكلاهما محال لكن
لان الممكن لا يترجح بذاته ولا يرجح احد الطرفين منه على الآخر الا بمرجح والجواب
لا نم لزوم الترجيح بلا مرجح كيف وارادة الواضع خالقا كان او مخلوقا مخصصة
ولا استحالة في ذلك لان للفاعل المختار ان يرجح احد المتساويين على الآخر
بالارادة كتخصيص الله سبحانه ايجاد العالم بوقت معين مع تساوي نسبته الى
جميع الاوقات وتخصيص الناس الاعلام بالاشخاص مع تساوي النسبة والمجتمع

انما هو الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح غير الارادة وانت خبير بان بناء هذا الجواب
على مذهب الاشاعرة دون المعتزلة المانعين من الترجيح بمجرد الارادة وقد يتوهم المخصص هو
خطور اللفظ وحده بالبال عند ارادة الوضع او سبق المعنى من غيره حال خطور اللفظ
المعين وفيهما نظر لانه ان تم في فيما لا يخطر غيره فلا يتم في فيما خطر هو وغيره
وهو ظاهر على ان هذا المخصص لا يتصور عند من قال بان الواضع هو الله سبحانه واعلم ان
كلام الخصم ظاهر البطلان ضروري ويمكن ان يكون رمزا وتنبيها على ما عليه ائمة الاشتقاق
والتصريف ان للحروف في انفسها خواص بها تختلف كالجهر والهمس والشدة والرخاوة
وغير ذلك مستدعية في حق المحيط بها علما ان لا يسوى بينها واذا اخذ في تعيين شيء
منها لمعنى ان لا يهمل التناسب بينهما قضاء لحق الحكمة مثل ما ترى بالفصم بالفاء الذي
هو حرف رخو لكسر شيء من غير ان يبين والقصم بالقاف الذي هو حرف شديد
لكسر الشيء حتى يبين وان للتركيبات كالفعلان والفعلى بتحريك العين فيهما مثل
النزوان والحيدى خواص ايضا لان في حركة تنبيها على حركة مسماه ولما ثبت ان
دلالة اللفظ بالوضع اراد ان يشير الى الواضع فقال وهو اي الواضع اما الله
سبحانه وذهب اليه ابو الحسن الاشعري ومتابعوه والعلم بالوضع حينئذ من
التوقيف الالهي اما بالوحي بذاته او بواسطة ارسال ملك لعبد او عباد او بان يكون
الالفاظ موضوعة للمعاني او بخلق اصوات وحروف في جسم او في اجسام
واسماعها لواحد او جماعة او بخلق علم ضروري لواحد او جماعة بان اللغات
وضعت لتلك المعاني بدليل قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فانه دل على ان
جميع الاسماء بتوقيفه سبحانه فهو واضعها وكذلك الافعال والحروف لان كل
واحد منها يحتاج الى الاخر كما يشهد به الضرورة فيتعسر التكلم بالاسماء وحدها

فتعليمها

فتعليمها يستلزم تعليمها ايضا وتخصيصها بالذكر لانها اقوى ولعدم القائل والان
الاسم في اللغة يطلق على الكل والتخصيص من تصرف النحاة وبدليل قوله تعالى ومن
آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم حيث انه ليس
المراد بها العضو المخصوص اذ لا اختلاف في تركيبه ولو ثبت فانه في غيره من الاعضاء
ابلغ واكمل فكان جعله آية اولى فوجب حملها على اللغات الصادرة عنها واطلاقها
عليها من باب اطلاق اسم السبب على المسبب كما في قوله تعالى حكاية واجعل لي لسان
صدق في الآخرين وهو من احسن وجوه المجاز او البشر وذهب اليه ابو هاشم و
اصحابه والوضع عندهم اما من واحد او من جماعة تواطؤا عليه لانبعاث رغباتهم
اليه ثم عرفوا غيرهم بقرينة الاشارة والتكرار كما انهم يعلمون الاطفال كذلك بدليل
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه اي بلغتهم حيث دل على ان
بعثة الرسول مسبوقة باللغة فلو كانت اللغة توقيفية لكانت مسبوقة بالبعثة
فيلزم تقدم كل واحد منهما على نفسه زمانا وانه ظاهر البطلان وفيه نظر من وجوه
اما اولا فلانا لا نسلم ان اللغة مسبوقة على البعثة لجواز ان يكون لسان قومه
مجازا من قبيل قتل قتيلا بناء على ان الرسول يعرفهم اولا ثم يبلغ رسالته وكان اللغة
كانت متقدمة على الرسالة واما ثانيا فلانه ان تم الدليل فانما يدل على ان ليس
الواضع هو الله سبحانه ولا يلزم نحو هذا ان يكون الواضع هو البشر كما هو مذهب
البهشمية لجواز ان يكون الواضع ملكا او جنا واما ثالثا فلانه لا نم انها
لو كانت توقيفية لكانت مسبوقة ببعثة الرسول وانما يلزم ذلك اذا كان
التوقيف بالارسال ولا يجب ذلك لجواز ان يكون بالوحي الى نبي والنبي
اعم من الرسول والجواب عن الاول ان الاصل عدم التجوز وعن الثاني

ان لا قائل بالمذهب الآخر وعن الثالث ان الرسول اعم من ان يكون مبلغ
للاحكام او غيرها بل اعم من ان يكون بشرا او غيره فالنبي المبلغ اللغات هو ايضا
رسول كالملك الذي جاء بالوحي فانه ايضا رسول للرسول وهذا الجواب يدفع النقض الآتي
ايضا فتدبر اذ من تعين ما القدر الضروري من وضع الالفاظ التي بها يعرف الآن اي عرف
ان التوقيع والدلالة الاصطلاحية ومنا الباقي وذهب اليه الاسفرايني وقد صرح جماعة من
المحققين ان الباقي عنده محتمل والقول بان ابتداء اللغات بالاصطلاح والباقي بالتوقيف
وان كان مذكورا في بعض الكتب لكن لم يتحقق صاحبه والا ان لم يكن القدر الضروري منه
توقيفيا دار او تسلسل لان معرفة الاصطلاح تتوقف على سبق معرفة ذلك القدر وذلك
القدر على هذا التقدير انما يعرف بالاصطلاح فيلزم توقف معرفته على سبق معرفة الاصطلاح
فان كان هذا عين الاصطلاح المتوقف على معرفته لزم الدور وان كان غيره لزم التسلسل
وهما باطلان كما بين في موضعه فلم يثبت المطلوب ولا قطع في شيء منها اي من هذه المذاهب
ولذا توقف كثير من المحققين هنا وهو مختار القاضي ابي بكر والغزالي والآمدي في عبارته وعبارة
العضدي والعلامة نوع من اشعار بان المسئلة علمية والمطلوب منها اليقين ورد ذلك
بان الحق في مباحث اللغات وهو ان ليس المطلوب تحصيل القطع والا لم يثبت المطلوب
في اكثر المسائل بل يكفي فيه الظن والظهور فليتأمل لجواز الالهام الوضع وارادة الخفاء في
والتوقف على وضع سابق هذا ورد على الدليل الاول من وجوه الاول منع ان يراد بالالهام
وضع الالفاظ لمعانيها حال كونه مفيدا بان الحاجة ماسة الى كونها علامة دون غيرها
لاختصاصها بخفة وعموم الفائدة ووجه عام ووجه الحاجة والنقض بها مع انتفاء الحاجة
مع اجتماع ما ادى اليه نظره في ضميره فوضعها لمعانيها وهذا مثل قوله تعالى وعلمناه
صنعة لبوس لكم اي الهمناه بالاتفاق وفيه ان هذا خلاف الظاهر فلا يعارض النص الثاني

بعد التسليم منع ان يراد بالاسماء معناها المتعارف لجواز ان يراد بها الحقائق
والمسميات كتعليمه ان الخيل للكر والجمل للحمل بدليل قوله تعالى ثم عرضهم على الملائكة
لان الضمير راجع الى الاسماء لعدم سبق غيرها وضمير العاقل لا يصلح لها اذ لا يراد
بها المسميات مع تغليب العقلاء على غيرهم وفيه ان هذا يستلزم المجاز من كلا
الوجهين الى الاسماء فانه مجاز واحد فقد ذكرنا الضمير ليس مدلول على ما ذكرتم والظاهر ان التعليم
للاسماء والضمير للمسميات لدلالة الاسماء عليها ويدل عليه قوله تعالى انبئوني
باسماء هؤلاء وقوله فلما انبأهم باسمائهم لظهور ان المراد به الالزام للملائكة بطلب
الاسماء للاشياء وعلى ما يدل عليه الاضافة ولولا ان التعليم لها لما صح الالزام لان
صحته انما يكون لو سأل الملائكة عما علم آدم اذ لو سألهم عن شيء آخر لما حصل الالزام
لجواز ان يكونوا عالمين بما علم آدم وفيه ان جواز هذا لا يستلزم عدم الالزام لعدم
بسبب انبائه بالاسماء وعدم انبائهم بها الثالث بعد التسليم منع الدلالة على ان
الواضع هو الله سبحانه لجواز ان يعلمه الواضع قوما آخرين قبل آدم عم فعلمه اصطلحوا
عليه ووقفه على وضعهم كان الآن نعلم اطفالنا ما اصطلح عليها من المتقدمون وفيه انه
خلاف الظاهر لان الاصل عدم وضع سابق والاقدار منع متعلق بالدليل الثاني للمذهب
الاول تقريره سلمنا ان ليس المراد بالالسنة العضو المخصوص لكن لا نم تعين حملها
على اللغات لجواز حملها على الاقدار على وضع اللغات ولا شك ان التوقيف عليها
بعد الوضع والاقدار عليه سواء في كونهما ايتين فكونه اية لا يدل على ثبوت احدهما
دون الآخر والاول يرجح من وجوه الاول ان اطلاق اللسان على ما صدر منه
من اللغات اولى من اطلاقه على غيره وهو الاقدار على وضعها الثاني ان ارادة
الاقدار يقتضي زيادة الاضمار الثالث ان اطلاق اللسان على اللغات

شايع ذايع حتى كانه حقيقة عرفية كما يقال فلان يعرف لسان العرب اى لغتهم بخلاف اطلاقه
على الاقدار فانه نادر جدا او انا نرجح بان الاقدار على الوضع ادل على كمال القدرة
وابدع الصنع من التعليم وبان جعله سبحانه علة في علية للاختلاف بلا واسطة ابلغ من جعله
علة بالواسطة والجواب عنهما ان الكلام في الظهور لا في الاولوية من جهة المبالغة
على انه يقع التعارض ح بينهما وبين الاثنين من الوجوه المذكورة فيبقى واحد بلا معارض
للاول فيرجح وقد يقال حملا للالسنة على الاقدار غير سديد فان اقدار الله تعالى
ايانا على الوضع غير مختلف انما المختلف اوضاع اللغات او اللغات الموضوعة وهي
غير الاقدار وانت خبير بان هذا مشترك لان الاقدار بازاء التوقيف وكما لا يصح خلاف
اقداركم لا يصح اختلاف توقيفكم والجواب عنهما ان الاختلاف الحقيقي غير لازم والا
تحقق فيهما وتعليم ادم رد على دليل ابي هاشم ومتابعيه بيانه ان دلالة الاية على مسبوقية
الرسالة باللغة مسلمة لكن قوله ولو كانت اللغة توقيفية لكانت مسبوقة بالرسالة ممنوع
لجواز تعليمه سبحانه لادم وتوقيفه له بان اللغات موضوعة للمعاني المخصوصة باحد الوجوه
المذكورة لا لقوم الرسول اذ لا يتصور تعليمه اياه باسم الاسماء بل بالالهام فيتأخر
اللغات عن الرسالة مع تقدمها عليها بحكم الاية فيلزم الدور المحذور واما اذا كان ادم هو
الذي علمه الله سبحانه فلا يلزم ذلك فانه علم ابناءه ثم ارسل اليهم فكانت الرسالة بعد تعلم
قومه ومعرفة اللغة قبلها فلا محذور ومثل هذا يجري في غير ادم من الرسل عليهم السلام
الا ان الظاهر ما ذكره المصنف وقد يقال لا نسلم مسبوقية اللغات بالرسالة على
تقدير كونها توقيفية لجواز حصولها بالالهام او بخلق اصوات وحروف في اجسام
جمادية او بخلق علم ضروري في عاقل واحد او في اكثر كما مر الجواب ان ذلك
وان كان محتملا لكنه خلاف الظاهر جدا ونحن نتبع الظهور والاحتمالات البعيدة

لانه فهو

لانه فهو وقد يجاب عن الاخير بان العلم الضروري بالوضع يقتضي العلم الضروري
بالواضع وهو الله تعالى على هذا التقدير فيلزم ان يكون ذلك العاقل مكلفا
بالمعرفة وهو باطل اجماعا وهو ليس بشيء لان العلم بالوضع انما يقتضي العلم بواضع
ما لا بواضع معين وعلى تقدير التسليم لزم ان لا يكون ذلك العاقل مكلفا بالمعرفة
فقط ونحن نلتزمه والاجماع على ان كل عاقل مكلف بالمعرفة ممنوع كيف لا وقد
ذهب جمع من المحققين كالغزالي وغيره ان المعرفة ضرورية والتعريف رد على
الثالث بيانه ان قوله وذلك التقدير على هذا انما يعرف بالاصطلاح ممنوع
لجواز ان يخطر لواحد ويعرف غيره بالترديد والقراين من غير ان يكون اذ ذاك
الغير معرفة شعور على الوضع وبعد ذلك يتوافقون على المواضعات كما في الاطفال
اى كما في تعريف الوالدين لغتهم للاطفال بتكرر الخطاب عليهم مرة بعد
اخرى مع عدم علمهم بالاوضاع وبهذا ظهر انه يمكن منع توقف معرفة الاصطلاح
على سبق معرفة ذلك القدر بل الترديد كاف في الكل لان ذلك القدر ح
انما هو اصطلاح ذلك الواحد فاذا جاز له تعريف اصطلاحه بالترديد فقد
جاز ذلك للكل ولقائل ان يمنع كون تعريف الاطفال باشارات الوالدين
لجواز ان يكون بخلق العلم الضروري فيهم والاشارات شرط ولما اراد تبيين
اقسام اللفظ وكان البحث عنها من حيث الدلالة تصدى لذكر الدلالة اولا
بقوله فصل دلالة اللفظ اللام للعهد اشارة الى اللفظ الموضوع فخرج بالاضافة
الدلالة الغير اللفظية وضعية كانت او عقلية والدلالة اللفظية الغير الوضعية
عقلية كانت او طبيعية فاختص البحث بالدلالة اللفظية الوضعية
والدلالة هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء اخر والدلالة

اللفظية الوضعية عرفوها بانها انفهام المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو
عالم بالوضع على معناه المتبادر من اضافة المعنى اليه كمال معناه فلا حاجة في اخراج
جزئه الى قيد الكمال مطابقة تسمية للمسبب باسم السبب كدلالة الانسان على الحيوان
الناطق وعلى جزئه الضمني تضمني كدلالته على الحيوان وحده وفي توصيف الجزء
بالضمني ايماء الى ان الدلالة التضمنية دلالة على الجزء في ضمن الدلالة على الكل لا بمعنى
ان هناك دلالة مركبة من دلالتين احديهما على الجزء والاخرى على الكل بل بمعنى
ان هناك دلالة بسيطة متعلقة بامر له جزء فبفهم الجزء بعين فهم الكل فالدلالة
على الكل لا يغاير الدلالة على الجزء مغايرة بالذات بل بالاعتبار لانها باعتبار
الاضافة الى المجموع من حيث هو تسمى مطابقة والى الجزء تسمى تضمنا فالفرق
بين الدلالتين انما هو بالاعتبار وليس التضمن تابعا للمطابقة بحسب الذات بان ينتقل
الذهن من اللفظ الى الكل ثم منه الى الجزء كما ذهب اليه بعض المنطقيين لاستلزامه
تقدم وجود الكل على وجود الجزء في الذهن مع اتفاقهم على عكس ذلك في الوجودين
نعم كثيرا ما يقال ان الدلالة التضمنية تابعة للمطابقة نظرا الى ان المقصود من وضع
اللفظ لمعنى مركب هو معرفة المجموع من حيث هو فالدلالة باعتبار انتسابها الى الجزء
تبع لها باعتبار انتسابها الى الكل لا يقال اذا اتحدتا ذاتا فكيف يتصور ان يكون
احديهما في ضمن الاخرى لانه يقال لما كان جزء المعنى في ضمنه كانت نسبتها الى الجزء
كانها في ضمن نسبتها الى الكل فالدلالة بالاعتبار الاول كانها في ضمنها بالاعتبار
الاول كانها في ضمنها بالاعتبار الثاني ولا محذور فيه وعلى خارجه اللازم كالزوجية
للاربعة وانما اعتبر لزوم الخارج لان اللفظ لا يدل على كل خارج لاستحالته
ودلالته على امور غير متناهية وعلى البعض دون الاخر لاستحالة الترجيح بلا مرجح والعدم الفهم

فلابد

فلابد من تحقق علاقة اللزوم لينتقل الذهن بملاحظتها من المسمى الى الخارج ومنهم
من قيده بالذهني وهو كون الخارج بحيث يلزم من تصور المسمى تصوره فيرد انه لزم
كثير من المجازات بغير بين فيخرج عن حد الالتزام واجاب بعض الفضلاء بان المجاز لابد
له من قرينة وفهم المعنى منهما موجب لفهم الخارج فيكون بينهما لزوم ذهني وفيه نظر لان
الدال عليه ان كان هو المجموع المركب من اللفظ والقرينة لزم ان لا يكون ذلك
المجموع لفظا اذا كانت القرينة عقلية فلا يصح جعل دلالته قسما من الدلالة اللفظية
وان كان هو اللفظ بمعونة القرينة كان هذا الجواب مما يؤيد ذلك الايراد
لانه اذا لم يلزم من تحقق فهم المسمى فهم الخارج من احتياج الى القرينة لم يكن اللزوم بينا
نظرا والتحقيق ان الخلاف في هذا الاشتراط مبني على تفسير الدلالة فمن فسرها
بفهم المعنى من اللفظ متى اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع اشترط ذلك ومن فسرها
بفهم المعنى من اللفظ اذا اطلق لم يشترط ذلك اذ يكفي الفهم والاشعار في الجملة
والاول مذهب ارباب الميزان والثاني مذهب ارباب الاصول
والبيان واذا اطلق المطابقة اولا ثم صرح ثانيا بقوله ولو عرفا اي ولو
كان لزوم الخارج مستندا الى العرف كالجود بالنظر الى حاتم والبخل بالنسبة الى
المادر والفهاهة بالقياس الى باقل التزام والحيثية معتبرة في التعريفات
احترازا عن المشترك بين الكل والجزء كالامكان للخاص والعام او بين الملزوم واللازم
كالشمس للقرص والشعاع ثم ان قصد قصدا جاريا على قانون اللغة فلا يلزم تركيب زيد
او قصد بجزئه جزء معناه بجزئه المرتب مع جزء اخر في السمع فخرج مثل ضرب وضارب
مما دل بمادته على معنى وبصورته على معنى اخر منضما اليه وهو اعم من التحقيقي والحكمي
فيدخل مثل اضرب فجزؤه اي جزء معناه مطابقيا كان او تضمنيا او التزاميا

قيل لا يصدق ح تعريف المركب على شيء من افراده بل يصدق عليها تعريف المفرد فينتقض
التعريفان جمعا ومنعا بيان ذلك انه لا بد في المركب من ان يقصد بجزئه جزء كل واحد من
تلك المعاني وكل مركب فرض لا بد من ان ينتهي جزؤه او لازمه الى جزء او لازم بسيط والا
يلزم التسلسل فلا يصدق ح بجزء اللفظ جزء ذلك المعنى البسيط التضمني او الالتزامي
اجيب بان المراد بالقصد في تعريف المركب القصد في الجملة اي في بعض اجزاء تلك
المعاني لا في جميعها وبعدم القصد في تعريف المفرد انتفاؤه من جميع الوجوه فاذا قصد
بجزء اللفظ جزء معنى واحد من تلك المعاني كان اللفظ مركبا مثل الحيوان الناطق
فانه وان لم يقصد بجزئه جزء المعنى البسيط كالجوهر مثلا لكنه قصد بجزئه جزء معناه
المطابقي فاندفع النقض ومن المحققين من قيد مورد القسمة بالمطابقة لئلا يرد عليه هذا
نعم وعليه النقض بالمركبات المجازية فمركب نحو الحيوان الناطق واضرب ونضرب و
تضرب للخطاب دون الغائب لان حرف المضارعة فيه انما دل على نسبة
الفعل الى فاعل ما لا الى فاعل معين وجزء المعنى انما هذا لا ذاك وان المفرد
وله اقسام باعتبار انتفاء القيود المعتبرة في قسيمه منها نحو عبد الله وبعلبك وتأبط شرا
علما لعدم دلالة اجزائها على شيء حال العلمية اما اذا اشترط في الدلالة القصد
فظاهر واما اذا لم يشترط فلعدم دلالتها من حيث كونها اجزاء للاعلام وان
دلت من جهة اوضاع اخر اولا لعدم فهم المعاني الاصلية عند القرينة الدالة على
فهمها اي العلمية كما قال بعض المحققين لان القرينة مانعة من الارادة لا من
الفهم كما في المشترك ولورود النقض عنه عدلها فان استقل اي المفرد
في الدلالة على معناه بان لا يحتاج فيها الى ضم كلمة اخرى للدلالة على متعلقه
ولم يدل بهيئته اي بصيغته وصورته على زمان من الازمنة الثلثة اعني الماضي

والحال والاستقبال فاسم سواء لم يدل عليه اصلا كزيد او دل ولكن لا بحسب الصيغة
وح فالزمان اما نفس مدلوله كاليوم او جزؤه كالصبوح او خارج عنه كاسم الفاعل
حال العمل نحو زيد ضارب او دل ففعل نحو ضرب يضرب فان الاول بصورته
دل على الزمان الماضي والثاني على الزمان المستقبل بدليل اختلاف الزمان عند
اختلاف الصورة وان اتحدت المادة واتحاده عند اتحاد الصورة وان اختلفت
المادة وقيل في المقدمتين نظر اما الاولى فلاختلاف صور الماضي في الخطاب والتكلم و
الغيبة مع اتحاد الزمان واما الثانية فلاتحاد المضارع مع اختلاف الزمان من الحال
والاستقبال واجيب بان المراد ان للماضي طائفة من الصور لغة وللحال والاستقبال
طائفة اخرى مشتركة بينهما ولا شك انه كلما وجد فرد من الطائفة الاولى وجد الزمان
الماضي سواء اتحدت المادة او اختلفت ولم يوجد شيء من الزمانين الآخرين
وكلما وجد فرد من الطائفة الثانية وجد الزمانان ولم يوجد الزمان الماضي وهذا
هو المراد بالمقدمات (المقدمة) الثانية ولا خفاء في صدقها وكلما انتفت عن المادة الطائفة
الاولى بأسرها وتحقق فيها شيء من افراد الطائفة الثانية انتفت الدلالة على
الزمان الماضي وتحققت الدلالة على الزمانين وكلما انعكس انعكس الحكم وهذا
هو المراد بالمقدمة الاولى ولا شك في صدقها ايضا فاندفع البحث عن المقدمتين
والا اي وان لم يستقل في الدلالة على معناه بل يحتاج فيها الى ضم ما يدل على متعلقه
فحرف كمن والى فان دلالتهما على الابتداء والانتهاء المخصوصين
تتوقف على ضم ما يدل على متعلقهما كالبصرة والكوفة في قولك سرت من البصرة
الى الكوفة واما نحو ذو وفوق وتحت الى غير ذلك مما لا يحصى فانها وان لم تجر
استعمالها الا متعلقة بها لكن لا لافادة معانيها بل ليتوصل بها الى ما

هو الغرض من وضعها فان الصاحب وهو معنى ذو يفهم منه عند اطلاقه لكن لما كان الغرض
من وضعه التوصل به الى الوصف باسماء الاجناس نحو زيد ذو مال وجب اضافته لتحصيل
ذلك الغرض لا لفهم معناه والفرق بين عدم فهم المعنى وبين عدم فائدة الوضع مع
فهم المعنى ظاهر ثم اللفظ المفرد ينقسم تارة اخرى باعتبار نسبته الى المعنى بالاتحاد والتعدد
الى اربعة اقسام لانهما اما متحدان او متعددان او اللفظ متحد والمعنى متعدد او بالعكس
فهذه اربعة اقسام والمصنف اشار الى الاول بقوله وان اتحد معناه اى معنى المفرد
المستعمل حال كونه ثابتا فى كثرة من الافراد الموجودة او المقدرة كالانسان
والعنقا فمتواطى لتوافق الكثيرين فى صدقه عليها او متفاوتا باولية او اولوية
او باشدية كالوجود للخالق والمخلوق فانه فى الخالق اولى واقدم واشد من المخلوق
فمشكك لانه يشكك الناظر فى انه متواطى او مشترك لفظى باعتبار توافق
افراده فى اصل المعنى وتخالفها باحد الوجوه المذكورة اورد عليه بان ما به التفاوت
ان كان داخلا فى مفهوم المشكك فلا اشتراك فيه للافراد فانه فى الاشد
دون الاضعف والاقل فلا تفاوت بينها فيه واجيب بانه فى مفهوم الكلى
لا فى ماهية المشكك فالافراد متفاوت الماهيات فى ذلك المفهوم والمفهوم
مشترك بينها وفى هذا المقام بحث لان متحد المعنى غير منحصر فى الكلى لجواز ان
يكون جزئيا ويمكن ان يجاب بانه اكتفى بذكر احد المتقابلين عن ذكر الاخر او بما
خص الكلى بالذكر دون الجزئى لكونه اصلا ولبيان تفاوت مراتبه والى الثانى
بقوله وان كثر اى معناه فمشترك اى فذلك اللفظ مشترك فيه بالنظر الى
المعنيين معا ومجمل بالنسبة الى كل واحد منهما فان كون اللفظ موضوعا لهذا
وحده ولذاك وحده معلوم فكان مشتركا من هذه الحيثية وكون المراد

منه هذا او ذاك غير ظاهر لتساوى نسبته اليهما فكان مجملا من هذه الجهة
والقول بالعكس مطروح فان الاشتراك لا يتصور الا بين شيئين ان وضع اى
عين بنفسه لا مطلقا من واحد او متعدد سواء كان ذلك المتعدد من اهل اصطلاح
واحد او لم يكن لكل واحد من تلك المعانى باوضاع متعددة ابتداء بلا ملاحظة
مناسبة لوضع سابق سواء وقع فيه النقل او لا فيندرج فيه المرتجل كالعين والقرء و
الجون واعلم انهم قد اختلفوا فى انه هل يجوز ان يراد فى حال واحدة من معبر واحد
بالمشترك معانيه بطريق الحقيقة ام لا فذهب طائفة الى الاول وفرقة الى الثانى و
استدلوا بانه اذا لم يكن اللفظ موضوعا للمجموع المعانى من حيث هو مجموع كان استعماله فيه
حقيقة وان وضع له كان استعماله فى بعض معانيه دون الجميع وهو خارج عن محل النزاع
واختار البيضاوى الشق الاول واجاب بان عدم كونه حقيقة فى الجميع ممنوع
لم لا يكفى الوضع للاستعمال فى الجميع حقيقة والجواب ان هذا المنع مكابرة فان الكل
المجموعى غير الكل الافرادى واذا وضع للثانى واستعمل فى الاول كان استعمالا فى
غير ما وضع له فلا يكون حقيقة قالوا لو لم يجز لم يقع ولكنه وقع لقوله تعالى ان الله وملائكته
يصلون على النبى والصلوة من الله مغفرة ومن غيره استغفار والمراد منها الامران كلاهما
والجواب انه يجوز ان يكون خبر الله مقدرا بقرينة المذكور اى ان الله يصلى وملائكته
يصلون ومثل هذا الحذف غير عزيز ولقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من فى السموات ومن فى
الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق
عليه العذاب فان لفظ السجود مشترك بين وضع الجبهة على الارض وبين الانقياد
والمراد كلاهما لانه اريد بسجود غير الناس الانقياد وهو ظاهر وبسجود كثير من الناس فسر
وضع الجبهة دون الانقياد والا فلا وجه للتخصيص لاستواء الجميع فى الانقياد

عليه بان حرف العطف لاقتضائه التكرار بمثابة العامل فيكون التقدير يسجد له من في
السموات ويسجد له من في الأرض فكذا فيكون هناك الفاظ متعددة لمعان متعددة
وهذا اليسر مما نحن فيه واجاب عنه البيضاوي بانا لا نسلم ان حرف العطف بمثابة العامل
سلمنا لكنه بمنزلته بعينه لكونه قرينة لم لا يجوز ان يكون لفظا واحدا مرادا به معان مختلفة وزيفه
بعض المحققين بان كون بمثابة العامل متفق عليه عند النحاة فيحتاج مكابرة واما كونه
بمثابة فان اريد بعينه لفظا فمسلم والا فلا وان اريد لفظا ومعنى فممنوع ثم انه منقوض بقولهم
العين باصرة وفوارة وكذا وكذا فليتدبر والا اى وان لم يوضع لكل ولا يجب ان
يكون موضوعا للبعض ومنقولا عنه الى غيره فالمنقول ينسب الى الناقل ان كان هو الشرع
سمى منقولا شرعيا كالصلوة او العرف العام سمى منقولا عرفيا كالدابة او الخاص سمى
منقولا اصطلاحيا كالرفع للنحاة ان اشتهر في الثاني المنقول اليه وترك استعماله
في الاول المنقول عنه بلا قرينة والنقل على خلاف الاصل لان الاصل بقاء استعمال
اللفظ في المعنى الاول بناء على حجية الاستصحاب ولتوقفه على وضعه بازاء معنى الاول
ونسخه ان يصير مهجورا ووضع ثان وعدم النقل لا يتوقف الا على الاول والا
اى وان لم يشتهر في الثاني فحقيقة ان استعمل في الاول وعلامتها تبادر
المعنى الى الفهم والتسليم وعراء اللفظ عن القرينة عند استعماله ومجاز ان استعمل
في الثاني وهو يحتاج الى الوضع الاول والمناسبة بين المعنيين على احد الوجوه
الاتية والنقل من الاول الى غيره بخلاف الحقيقة فانها تحتاج الى الاول وحده
ولذلك قالوا الاصل في الاطلاق الحقيقة لاحتياج المجاز الى مقدمات اكثر واعلم
ان المجاز ان غلب على الحقيقة كالطلاق فان استعماله في معناه المجازي وهو
رفع قيد النكاح غالب استعماله في معناه الحقيقي وهو الارسال فالظاهر انه يحمل على المجاز وقال ...

راجح فهو

راجح من وجه مرجوح من وجه اخر وقيل الحقيقة اولى والى الثاني بقوله واذا كثر اى اللفظ
والمعنى كالانسان والفرس فان لكل منهما معنى غير معنى الاخر فمتباينة لتباين
تباين المسميات في ذواتها كالسواد والبياض اذا تواصلت بان كان بعضها
للذات وبعضها للصفة كالسيف والصارم او بعضها للصفة وبعضها لصفة الصفة
كالناطق والفصيح والى الرابع بقوله او كثر اللفظ فقط دون المعنى بان يكون
نسبته الى تلك الالفاظ المتكثرة واحدة بحسب الوضع وان كان هو اليهم متعددة
ان في نفسه فدخل فيه ترادف الالفاظ المشتركة وخرج عنه ترادف الالفاظ
المجازية فمترادفة من الترادف الذي هو ركوب احد خلف اخر كان المعنى مركوب
واللفظ راكبان عليه سواء كانت من لغة واحدة او لغات كثيرة ثم اللفظ
ينقسم بالنسبة الى معناه مع ملاحظة الدلالة الى اقسام متعددة كما اشار اليها بقوله
فصل اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص طب وهو قيد للفعلين معا اولا ودليل
للاخير فقط لقيام الاحتمال في اكثر النصوص فنص من نصصت الدابة اذا استخرجت
بتلك منها سيرا فوق سيرها المعتاد ومنه منصة العروس منصة لازدياد ظهورها
مايز المجالس وقد عد القسم الاول والثالث والرابع المذكورة في الفصل الذي
منه والا اى وان لم يكن كذلك بل يحتمل غيره وهو ما سوى تلك الاقسام الثلثة
مما ذكر في ذلك الفصل فلا يخلو اما ان يكون احدهما راجحا والاخر مرجوحا او هما
متساويان فالراجح اى فاللفظ الراجح دلالته على معنيه وهو الحقيقة المنقولة الى الظاهر
قال الشارح انواعه اربعة الراجح بحسب الحقيقة الشرعية كدلالة الحج على المناسك
المخصوصة وبحسب الحقيقة العرفية كدلالة او جاء احد منكم من الغائط على الحدث دون المطلق
والعام بالنسبة الى مدلوليها والمرجوح اى اللفظ المرجوح بالنظر الى احد معنيه

وهو المنقول منه والمجازي ماوّل ثم آل اي رجع والثاني وهل رجع للفظ الى بعض المعاني
والا فلفظ وي دلالة على معنيه وهو المشترك فحمل بالنظر الى الكل واحد منهما والمشترك
بين الاولين اعني النص والظاهر وهو مطلق الرجحان الذي هو جنس لهما الا ان
الاول يمتاز عن الثاني بالمنع من النقيض والثاني عن الاول بعدمه محكم والمشترك
بين الاخيرين اعني المأول والمجمل وهو عدم الرجحان الذي هو جنس لهما لكنه يمتاز
الاول عن الثاني بالمرجوحية والثاني عن الاول بعدمها متشابه وفي جعل المشترك
محكما ومتشابها مناقشة ظاهرة لكونهما من اقسام اللفظ والمشترك ليس منها وان
دل اي اللفظ على الطلب اي على طلب فعل فخرج ما لا يدل على طلب اصلا وما دل
على طلب الترك من النهي كما ذهب اليه جماعة ولو جعلناه عبارة عن طلب فعل الكف
كما ذهب اليه جماعة من المتكلمين فلابد في اخراجه من تقييد الفعل في الامر بكونه غير
كف حال كون ذلك اللفظ صادرا من مستعل سواء كان عاليا في الواقع ام لا فامر
كاضرب ومن مساو ومع قصد التساوي فالتماس ومن سافل مع قصد التسفل
فسؤال ودعاء نحو اللهم اغفر لي فصل المشترك لم يعرفه لانه ظهر في الفصل السابق
انه لفظ موضوع لمعنيين ابتداء فخرج المتواطي والمشكك والمجاز على القول بوضعه
والمنقول وقد عرفه العلامة والامام الرازي بانه لفظ موضوع لحقيقتين فما زاد
وضعا اولا من حيث هما كذلك ثم قال خرج بتعدد الحقيقة المترادف وبالوضع الاول
المجاز وبقيد الحيثية المتواطي وفيه نظر لانه لا وجه لتخصيص المترادف بالخروج من بين
سائر الالفاظ المتحدة المعاني ولان المتواطي انما وضع لحقيقة واحدة مشتركة لا
لحقيقتين فخرج بقيد الاول واعلم ان المشترك اما ان يكون واجبا او ممكنا
او ممتنعا والممكن اما ان يكون واقعا اولا فهذه احتمالات اربعة وقد ذهب

الى كل

الى كل واحد منها طائفة الا انه لا فرق بين كونه ممكنا واقعا وبين كونه واجبا عند
التحقيق لان الوجوب ههنا الوجوب بالغير والممكن الواقع هو الواجب بالغير لان
الممكن ما لم يجب عن الغير لم يقع وكذا الممكن الغير الواقع هو الممتنع بمثل ما ذكرنا فالاقسام
راجعة الى الوقوع والعدم فلذلك لم يتعرض المص الا لهما وقع في اللغة لثبوت
العين وهي للباصرة والذهب مثلا والمثال لهما كالقرء والجون ونحوهما لان تردد
الذهن عند سماع هذه الالفاظ بلا قرينة اية الاشتراك اللفظ اذ لو كان معنويا او حقيقة
ومجازا لما كان كذلك ومن قال بانه يجوز ان يكون لا مشترك او لواحد معين ثم
خفي موضع الحقيقة وشاع الجميع لا يلتفت اليه لان ذلك احتمال بعيد واحكام
اللغات لا يجب ان ينتهي الى القطع المانع من الاحتمالات البعيدة ولان
ما ذكره لا ينفي كونها الان حقيقة فيهما وهو المقصود واستدل بعضهم على وجوب
وقوعه اولا بان الالفاظ متناهية لتركبها من حروف متناهية والمعاني
غير متناهية بالضرورة اذ من جملتها الاعداد وهي غير متناهية فلو لم يقع الاشتراك
ووضع كل لفظ لمعنى واحد كان الزايد على المتناهي من الغير المتناهي وهو الاكثر
خاليا عن الاسم واللازم باطل لانه يخل بغرض التفاهم اذ ما يفهم في ذلك
الزايد لما عرفت من فهم المعاني بالالفاظ ولما لم يكن هذا مما ارتضاه المص
رد بقوله لا لخلو الاكثر اي اكثر المعاني عن الاسم لولاه اي المشترك لانا نمنع
تناهي الالفاظ والمركب من المتناهي قد لا يكون متناهيا كالعدد ولئن
سلمناه لكن الوضع انما يجب لمعان مختلفة كلية وهي اما متناهية واما غيرها من
الجزئيات فقد كفى الوضع لها عن مؤنة الوضع له واصالة عدم التجوز يدفعه
اصالة عدم الاشتراك والمجاز خير منه سلمناه لكن الوضع انما يكون لمعان

معقولة وهي متناهية لاستحالة تعقل ما لا يتناهى على التفصيل بل تناهيه لكن لا نم فوات
التفاهم لجواز حصوله بالالفاظ المجازية بل تناهيه لكن يلزم اشتراك اللفظ بين معان
غير متناهية وانه يخل بالتفاهم فرد عليه ما اعترف ببطلانه وثانيا بانه لولاه لكان
الموجود بين الحادث والقديم اشتراكا معنويا واللازم بط اما الملازمة فلان
الموجود يطلق عليهما بطريق الحقيقة فلو لم يكن باعتبار وضعه لكل منهما بخصوصه لكان
باعتبار وضعه لامر مشترك بينهما فيكون مشتركا معنويا واما بطلان اللازم فلانه واجب
في القديم ممكن في الحادث فلا يكون امرا واحدا فيهما والا لزم ان يكون الواحد
بالحقيقة واجبا لذاته ممكنا وانه محال اذ الوجوب والامكان من لوازم الماهيات
وهما متنافيان وتنافي اللوازم ملزوم لتنافي الملزومات فيلزم منافاة الشيء
لنفسه ولما لم يكن هذا ايضا مما ارتضاه المص رده بقوله ولا لاشتراك الموجود بين
الحادث والقديم معنى لولاه لانا نمنع بطلان اللازم لولا استحالة في ان يكون
الواحد بالحقيقة واجبا نظرا الى موصوف لاقتضائه اياه اقتضاء تاما ممكنا نظرا الى
اخر لعدم اقتضائه كذلك كالعالم والمتكلم فانهما في القديم واجبان وفي الحادث
ممكنان مع انهما مشتركان بينهما معنى وقال المانعون لو وقع لاخل بالمقصود من
الوضع وهو اعلام المراد وافهامه واللازم بط بيان الملازمة ان الفهم
لا يحصل مع الاشتراك لتساوي نسبته الى المعاني فلو فهم منه المراد لزم الترجيح بلا مرجح
والجواب عنه بمنع الملازمة اما اولا فلانه لا اخلال في المقصود مع القرينة
الدالة على تعيين المراد والتطويل ليس بلا فائدة لان المتكلم قد يقصد افهام
احد دون غيره فيضم قرينة معلومة له مجهولة لذلك الغير واما ثانيا فلان
الاجمال في المعنى قد يقصد من اللفظ كالتفصيل لغرض من الاغراض كما اذا كان

عن شئ

عن شئ فيخاف من التصريح به ان يكذب ومن السكوت ان يجهل فيطلق مشتركا
ليصح له ان يقول ذا مرادي وكما اذا اراد ان يحصل للمخاطب مزيد ثواب بواسطة
السعي في تحصيل القرينة ليحصل له معرفة المطلوب من الخطاب على انه لو تم الدليل لدل على
امتناع وضعه من قبيلة واحدة دون قبيلتين فلا يلزم مما ذكرتم امتناعه
مطلقا وهو المط ولدل ايضا على امتناع وضع اسماء الاجناس لانها لا تدل
على خصوصيات مسمياتها نفيا ولا اثباتا ولكنها واقعة اتفاقا ولدل ايضا
على نفي المجاز وانه واقع قطعا واختلف القائلون بوقوعه في اللغة في وقوعه في القران
فذهب المحققون اليه وهو مختار المص فلذا قال وفي القران عطف على قوله في اللغة
اي المشترك واقع في القران كقوله تعالى ثلثة قروء فالقرء مشترك بين الطهر و
الحيض بدليل التردد وقال المانعون لو وقع فاما ان يقع مبينا او غير مبين والاول
بط لان فيه تطويلا بلا فائدة لامكان اداء المقصود بما لا يحتاج الى البيان و
الثاني ايضا بط لانه غير مفيد للمص لتساوي نسبته اليه والى غيره والجواب لا نم
ان الثاني بط لانه بعد افادته فائدة اجمالية مطلقة يفيد في الاحكام خاصة
فائدة كما اشار اليها بقوله والاستعداد اي استعداد المخاطب للامتثال
بالاتيان بالمقصود عند البيان فائدة فان ذلك بسبب كونه اطاعة مستلزم لنيل
الثواب كما ان عدمه بواسطة كونه عصيانا مستلزم لنيل العقاب وقد يجاب بعد
اختيار الاول بانا لا نم وجود التطويل لجواز ان يكون القرينة حالية لا لفظية
ولو سلم انها لفظية فلا نم انه مع القرينة اطول مما لا يحتاج الى البيان ولو سلم فلا نم
بلا فائدة لان البيان بعد الاجمال لكونه ابلغ واوقع في النفس فائدة وصرف
النظر الى القرينة والفحص عنها لكونه متضمنا للثواب فائدة اخرى بل ربما يفيد لفظ القرينة

سوى التعيين عن مناسب المقام فيحصل بالمجموع من زيادة فائدة ما لا يحصل بذكر المتفرد
ولما فرغ عن الاشتراك وكان بينه وبين الترادف نوع مناسبة فان التعدد
من جهة واحدة فقط اشار بعده الى الترادف بلا فصل بقوله والترادف واقع لم
يعرفه لانه قد علم في التقسيم السابق وربما يعرف بانه توارد اللفظين فصاعدا
على الافراد اصالة على معنى واحد من جهة واحدة فخرج بالافراد التابع مع متبوعه
نحو شيطان ليطان وبالاصالة الحقيقة والمجاز لمعنى واحد والمجاز ان لم يا عتبارين
كما في تشبيح الحسن الوجه واسد وبدر وبوحدة المعنى التاكيد والمؤكد فان التاكيد دل على
تقوية دلالة المؤكد على معناه لا اصل معناه والمؤكد يفيد اصل المعنى لا تقويته فلا تتحد
معناهما وبوحدة الجهة الحد والمحدود ويندرج تحته ترادف المفردات والمركبات
مثل قعدت جلوسا وجلست قعودا فانهما لفظان دالان بالانفراد على معنى واحد باعتبار
واحد ولم يقيد اللفظ بالافراد كما في المنهاج ليخرج عن الحد كاسد وسبع للحيوان
الخاص وقعود وجلوس للهيئة المخصوصة وانسان وبشر لنوع من الحيوان كل ذلك
يظهر بالتصفح واستقراء ولنقل اهل اللغة وقولهم في امثال ذلك تحته واختلفوا
في جواز وقوع احد المترادفين موقع صاحبه في التركيب فذهب المحققون اليه
مطلقا وذهبت طائفة منهم الرازي الى عدمه وفصل اخرون منهم صاحب
المنهاج فاجازوا في لغة واحدة لا في لغتين والمختار عند المص هو الاول فلذا
قال ويجوز بها ولها اي المترادفين مطلقا لان صحة التركيب يتعلق بالمعنى اذ
الغرض من تركيب الالفاظ تادية المعنى المركب وهو لا يختلف بقيام احد المترادفين
مقام الاخر لان كلا منهما يفيد عين ما افاده الاخر فاذا جاز ان تقول رايت
انسانا جاز ان تقول رايت بشرا قاعدا لاتحاد المقصود فيهما واللغة

فروع منها

فروع منها قوله عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فمقتضى اللغة
سقوط القتل بلا اله غير الله او ما عدا الله او لا اله الا الرحمن وامثال ذلك ومنها
رواية الحديث بالمعنى وهي جائزة بشرطين احدهما اتحاد المعنى في العبارتين والثاني
تساوي العبارتين في الجلاء والخفاء لان الشارع يخاطب بالمحكم والمتشابه لا
سرار لا يعلمها الا هو فلا يجوز تغييرها عن وضعها ولا بد من ان يكون الراوي من
علماء العربية ليكون عالما بوجوه استعمال الالفاظ ولما اورد المانعون مطلقا بانه
لو جاز ذلك لجاز خدا اكبر بدل الله اكبر واللازم باطل فالملزوم مثله والملازمة
بينة تعرض المص للجواب عنه بقوله ولا يرد علينا خدا اكبر اما المنع الملازمة ان
اريد بها تكبيرة الافتتاح لان الشارع عين لها لفظا خاصا لا يجوز للمكلف العدول
عنه ولولا ذلك لكان ذلك جائزا واما المنع بطلان التالي ان اريد بها غيرها
مما يفيد اصل معنى الله اكبر على ان ذلك لا ينتهض حجة على المفصلين احتج من قال
بان الترادف غير واقع اولا بانه لو وقع لعرى وضع احد اللفظين عن الفائدة
لحصولها بالاخر واللازم باطل لانه عبث وهو على الحكيم غير جائز والجواب انه يفيد
التوسعة في التعبير عن المقصود لكثرة الذرائع اليه وقيل ليتمكن من تادية المقصود باحدى
العبارتين عند نسيان الاخرى وفيه ان التخصيص بوقت النسيان تحكم والتز
يين اي تزيين الكلام برعاية جهات الحسن الى حصل من احدهما دون الاخر
كالتسجيع والقافية والموازنة والتجنيس نحو البدعة شرك الشرك ولو قيل حالة
الشرك لفات وثانيا بانه لو وقع لزم تعريف المعرف لان اللفظ الثاني في
تعريف لما عرف بالاول والثاني لانه تحصيل الحاصل والجواب انه يفيد
تقوية العلامة اي يفيد نصب علامة ثانية لتحصيل المعرفة بالمعنى بدلا

لا جمعاً وانه غير صحيح والجواب بان اللفظ علامة للمعنى لا معرف له ويجوز ان ينصب
بشئ لان علامة الشئ ما يعرف بها حاله العلامة فلا فرق بينها وبين المعرف
ولما ظن ان الحد والمحدود كالانسان والحيوان الناطق والتابع والمتبوع
كشيطان ليطان مترادفان اشار المص الى دفعه بقوله الاخرين اى من باب
الترادف الحد الحقيقي مع المحدود وانما قيدناه به لان اللفظي مرادف له كما
مر ودعوى الترادف في الرسمي بعيد جداً او التابع مع المتبوع عرفهما بعضهم بانهما
كل لفظين على وزن واحد موضوعين او المتبوع فقط لمعنى على وجه لا يذكر التابع
دونه بيان ذلك ان الحد يدل على اجزاء المحدود بالفاظ متعددة فدلالته
عليها تفصيلية بخلاف المحدود فانه يدل عليها بوضع واحد فدلالته عليها
اجمالية فهما وان دلا على معنى واحد لكن لا يدلان عليه من جهة واحدة فلا يكونان
مترادفين لاعتبار اتحاد الجهة في الترادف والتابع لا يصح افراده عن المتبوع
ولو افرد لم يدل على شئ اصلا بخلاف المترادفين فلا يكون منه ايضا فصل
الحقيقة وهي فعيلة بمعنى الفاعل من حق الشئ اذا ثبت او بمعنى المفعول من حققته
اذا اثبته ثم نقل من الامر الذى هو له ثبات الى العقد المطابق للواقع لانه اولى
بالثبوت من العقد الغير المطابق ثم نقل منه الى القول المطابق ثم نقل
منه الى الكلمة الثابتة او المثبتة في مكانها الاصلي ومعناها الاول والتاء
على الاول ظاهر لان فعيلا بمعنى فاعل لا يستوي فيه المذكر والمؤنث فكانت
في الاصل جارية على موصوف مؤنث ثم نقلت التاء وعلى الثاني فكذلك لان
فعيلا بمعنى مفعول يستوي فيه المذكر والمؤنث فلم تكن في الاصل مع التاء ووضع
هذا بانها للنقل من الوصفية الى الاسمية الصرفة لانها اى باعتبار اللفظ الحق

بعدما

بعد ما كان وصفاً كانت الحقيقة فرعاً لوصفيته فشبهه بالمؤنث لان المؤنث
فرع المذكر فجعل التاء في الفرع علامة للفرعية كما جعل في الاصل المشبه به كك
لفظ هذا جنس مندرج تحته الالفاظ كلها مستعمل فصل عن المهمل وما يتوهم
من انه اذا استعمل لفظ واحد تارة في وضع اول واخرى في غيره سواء كان
من شخصين ولو في زمان واحد او من واحد في زمانين صدق كل واحد من
الحدين عليه في حال كل واحد من الاطلاقين فلا يكون شئ منهما مطردا ومنعكسا
مدفوع بان الصادر من هذا او في هذا الزمان غير الصادر من ذاك
او في ذلك الزمان لان الجزئيات بينها مغايرة بالذات فاستقام طرد
كل منهما وكذا عكسها فلا حاجة الى قيد زائد لاخراج مثله في وضع اول اى بسبب
وضع اول سواء كان من اهل اللغة او العرف او الشرع وسواء كان
شخصيا او نوعيا فلفظة في بسبب الاستعمال دونها في هذا المعنى شواهد لاصلة
له والا لزم اعتبار التجوز في الوضع وقيد التي طب ادا الحيثية في الحد ليصح
تعلقها بالاستعمال ولئلا ينتقض الحد بالصلوة مثلا اذا استعملها الشارع
في الدعاء فانها مجاز قطعاً ويصدق عليها انه لفظ مستعمل في شئ وضع له
اولا وانما تخرج عن الحد باحد هذين القيدين اذ وضعها للدعاء ليس في
اصطلاح التخاطب ولا استعمالها من حيث انها موضوعة له اولا واستعمالها
في السببية وهو شائع مشهور في ذهب جماعة من الاصوليين الى ان في
لها حقيقة شرعية لا يوجب شيئا من المحذورين اما الاول فظ واما الثاني
فلان استعمال الصلوة في الدعاء ليس بسبب وضع اول بل انما هو بسببه
بلا وضع او لوضع غير اول ملحوظ فيه وضع سابق على اختلاف الاصطلاحين

والمجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور من جزت المكان وهو مصدر او مكان لان المفعل
مشترك بينهما نقل ثم الى احد معانيه الذي هو الفاعل وهو الجائز ثم نقل منه الى اللفظ المستعمل في غيره اى
بغير وضع اول وانما لم يقل في وضع غيره اى غير اول ليتناول المجاز على تقدير القول
بالوضع النوعي فيه وعدمه والقول بالوضع الشخصي فيه واعتبار النقل في ضمن حقيقته وان
كان داخلا ايضا الا انه يخرج بقيد العلاقة اذ المتبادر الى الفهم ان الاستعمال
لمجرد علاقة معتبرة نوعها فلا مدخل فيه للنقل كما يخرج غير المستعمل بقيد المستعمل والحقيقة بقيد
في غيره قيل الحد غير جامع لخروج التجوز بتخصيص الاسم العام ببعض مسمياته بالخصوص لانه ليس هو مستعملا في غير
وضع اول واجاب عنه العلامة الشيرازي بان حقيقة المطلق مع القيد حقيقة المقيد من حيث
انها كذلك فالاستعمال في البعض يكون في غير ما وضع له لمجرد مناسبة ولما كان من حكم المجاز
وجوب حمله على ما اقتضاه الدليل من الحقيقة قيده بقوله لعلاقة بينه وبين
المدلول الحقيقي وهي مناسبة بينهما يتمكن بها الرجل من التجوز من احدهما الى الاخر
وانما اعتبرها لان اللفظ لو وضع له بوضع جديد فلو لم يتحقق المناسبة بينهما كان
غير مفيد ولا شيء منهما اى من الحقيقة والمجاز قبله اى قبل الاستعمال لانتفاء
فصلهما وان كان ذلك نادرا بل رعاية من عدم وجوده لانتفاء معظم فوائد
الوضع واعلم ان الاعلام ليست حقيقة ولا مجازا صرح بذلك الامام الرازي
في المحصول والامدي في الاحكام ومما يؤيد ذلك انهم صرحوا بان المراد من الوضع اهل الاستعمال
وضع اللغة او الشرع او العرف وحصرت بالاستقراء في خمسة وعشرين والاكثر
بعض اقسام منها تسمية المجاورة كجري الميزاب تسمية السبب كما امطر
للسبب وعكسه كالاثم للخمر والاول اولى منه ومنها الملزوم للازم كالنطق للدلالة
وعكسه كالحرارة للنار والاول اولى منه والكل للجزء كالاصابع للانامل وعكسه كالعين للرقيب والاول اولى

منع

منع المحل للحال نحو فليدع ناديه وعكسه نحو فاما الذين ابيضت وجوههم ففي
رحمة الله اى في الجنة ومنها التضاد كالشجاع للجبان ويمكن ارجاع كل هذا الى الا قال
بان يراد بالمجاورة الاجتماع في الاعيان او في الاذهان ومنها المشابهة وهي قد تكون
في صفة ظاهرة كالاسد للشجاع لمشابهتهما في الجرأة وقد تكون بحسب الصورة كا
لفرس للمنقوش على الجدار ويسمى هذا النوع من المجاز استعارة ومنها المطلق كاليوم
القيمة وعكسه كالمشفر للشفة وهذا اولى من الاول ومنها الخاص للعام كرفيق للعلماء
وعكسه كعكسه والاول اولى ومنها حذف المضاف نحو وجاء ربك اى امره وحذف
المضاف اليه نحو انا ابن جلا وقرينتهما ان ينتظم الكلام اذا زيد عليه ما ينقص
منه الحذف نحو يبين الله لكم ان تضلوا اى لئلا تضلوا ويمكن ان يجعل الحذف
مطلقا قسما واحدا يعطى الاول اليه كالخمر للعصير الكون عليه كاليتيم
للبالغ كما له الشيء لما قبل ان الاذكر احد البدلين للاخر كالدية للدم
النكرة في الاثبات للعموم نحو علمت نفس ما المعرف باللام للواحد نحو ادخلوا
الباب اى بابا نقلا عن الائمة كالزيادة نحو ليس كمثله شيء يعرف بان ينتظم
الكلام عند اسقاطه واعلم انهم قد اختلفوا بعد الاتفاق على اعتبار العلاقة في
انه هل يشترط النقل عن ائمة اللغة في احاد المجاز باعيانها ام يكفي فيه النظر الى
مجرد القرينة والاتفاق وباشرتها فذهب المحقق الرازي في ولذا ذهب ويكفي ال
اعتبار نوع العلاقة وتنوع المجاز عن نقله اى نقل المجاز احادا او عيانا
بنقل افراده فكلما وجد فرد من ذلك النوع بين المعنى الحقيقي وغيره صح
اطلاق اللفظ عليه وان لم يكن ذلك منقولا عنهم وقد كثر ذلك في المجاز
والاطلاقات فان من تتبع احوالهم وتفاصيل مقالهم من النظم والنثر

علم انهم لا يتوقفون في احاد المجاز على النقل بل يعدون اختراعها من كمال البلاغة و
لو كان النقل شرطا في صحة الاطلاق لما كان كذلك بل كانوا يخطئون بعضهم بعضا ولما كان
لارباب اللغة بد ونها كتدوين الحقائق قالوا ولو لا ذلك لجاز التجوز لعلاقة من غير نقل لجاز اطلاق
الاب على الابن وبالعكس والنخلة على الطويل لوجود علاقة السببية والمشابهة واللازم باطل فكذا
الملزوم والملازمة بينة والجواب انا لا نسلم بطلان اللازم لان وجودها يقتضي جواز
ذلك وتخلفه عنها لمانع مخصوص بتلك الصورة لا لعدم النقل لا يقدح في ذلك الاقتضاء
ثم العلم بوجود المانع مجملا كاف في الجواب فلا يلزمنا تعيينه وقال الفاضل الاصفهاني
المانع اما نصهم بالمنع واما خصوصيات هذه المجازات واما عدم الاكتفاء الواقع في هذه
الصور بمثل هذه العلاقة وقال العلامة بالاول ثم قال وفي نصهم عليه نظر و
لو سلم فاللازم من الدليل عدم استقلال العلاقة في الاقتضاء ولا يلزم منه اثر في انضمام
النقل اليها لجواز ان يكون المقتضي مركبا منها ومن غير النقل وقالوا ثانيا لو لم يكن النقل
شرطا لكان استعمال اللفظ في احاد المجاز اما قياسا او اختراعا واللازم بكلا قسميه
باطل اما القياس فلما مر واما الاختراع فلانه ح لا يكون من لغة العرب وكلامنا
فيه واما الملازمة فلان استعمال اللفظ فيما لم يصرحوا به من الاحاد ان كان لعلاقة مشتركة
بينه وبين ما صرحوا به مقتضية لتعدية حكم الاستعمال فهو القياس والا فهو اختراع
للغة لا تكلم بلغتهم والجواب لا نسلم انه لو لم يكن قياسا لكان اختراعا انما
يكون كذلك لو لم يكن معلوما من كلامهم صحة الاطلاق لكنه ليس كذلك لانا علمنا
بالاستقراء ان العلاقة مصححة للاطلاق كما في رفع الفاعل والا لزم مما ذكر
كون رفع الفاعل قياسا او اختراعا وانتم لا تقولون به واعلم ان الاصوليين
ذكروا وجوها يعرف بها التمييز بين الحقيقة والمجاز منها ان يصرح اهل اللغة باسمهما

او بحدهما

او بحدهما او بخواصهما ومنها سبق المعنى الى الفهم في الحقيقة وسبق غيره في المجاز لولا القرينة
وينتقض عكسهما بالمشترك بالقياس الى معناه الحقيقي والمجازي لكن يمكن دفعه بان
في حقه الشيء لا يجب ان تكون شاملة لجميع افراده ومنها تعلق اللفظ بما يستحيل
تعلقه به مثل واسئل القرية ومنها ما اشار اليه المص بقوله وقد يعرف المجاز وهو
نوع الاستعارة بتلكيته بانه المعرفة بالسلب اي بسلب المعنى الحقيقي عما استعمل فيه اللفظ
في نفس الامر اذ لا واسطة بين الحقيقة والمجاز بعد استعمال ما يصلح لهما فبسلب احدهما
يحصل العلم بالاخر واعترض بانه لا يعرف بسلب بعض المعاني الحقيقية عنه كون اللفظ
مجازا فيه لان اللفظ اذا كان معناه الحقيقي متعددا كالمشترك صح سلب كل واحد
من المعنيين عن الاخر ولا يوجب ذلك كون اللفظ مجازا فيه وسلب جميع ما هو معناه
حقيقة عنه لا يعلم الا اذا علم انه ليس شيء من المعاني الحقيقية لاستحالة سلب الشيء
عن نفسه والعلم بانه ليس شيئا منها لا يحصل الا اذا علم ان اللفظ مجاز فيه فاثبات
كونه مجازا بعرفان السلب يستلزم دورا بحضور الواسطة والجواب انه لا دور لانه انما يلزم
فيما اذا اطلق لفظ على شيء ولم يعلم انه حقيقة فيه ام مجاز ثم تستدل على مجازيته بسلب الحقيقة و
اما اذا علم ان اللفظ معنى مجازيا ومعنى حقيقيا ثم سمع في مقام ولم يعلم ايهما المراد في ذلك
المقام فانه يعرف بسلب الحقيقي فيه لا مر يقتضيه ان المراد هو المعنى المجازي فيعلم ان اللفظ
في ذلك المقام مجاز وايضا سلب البعض عن المستعمل فيه كاف في افادة التجوز لان اللفظ
ح متردد فيه بين الحقيقة والمجاز فيرجح المجاز دفعا للاشتراك ولا يلزم الدور لان سلب
البعض عنه لا يتوقف على العلم بانه ليس شيئا من المعاني الحقيقية لانه يحتمل ان يكون بعضها
الاخر فلا دور الذي فان قيل ذلك يوجب ان يكون المشترك مجازا في كلا معنييه و
هو باطل قطعا اجيب بان ذلك فيما اذا لم يعلم انه حقيقة او مجاز واما اذا علم كونه حقيقة

كما في المشترك المعلوم اشتراكه بالنقل او العلامة فلا وبعدم الاطراد اي المجاز بان يطلق
اللفظ على معنى لما يوجبه ولا يطلق على غيره مع وجود ذلك الموجب فيه ايضا كالنخلة حيث يطلق
على الانسان لطوله ولا يطلق على طويل اخر غير الانسان فان قيل لو كان عدم
الاطراد دليل المجاز لكان السخي والفاضل مجازين لغير الله تعالى فانهما يطلقان على الانسان
لجوده وزيادة علمه ولا يطلقان عليه سبحانه مع وجود الاصل على وجه الكمال واللازم باطل
اتفاقا اجيب بانهما مطردان فيما وضعا له فان السخي دائر بين الجواد المطلق والجواد
الذي من شانه البخل وكذا الفاضل دائر بين العالم مطلقا والعالم الذي من شانه
الجهل فلما وجدناهما لا يطلقان عليه سبحانه علمنا انهما موضوعان للمقيدين فلا نقض
لاطرادهما في معانيهما ولا عكس اي لا يعرف الحقيقة بالاطراد وان كان من حكمها
لاقتضاء المواضعة اياه اذ الاطراد ليس من خواصها لان المجاز قد يطرد كالشجاع والحمار
للبليد والكلام المطرد احتمال اخر وان كان بعيدا وهو انه لا انعكاس لهذه القاعدة
في المجاز يعني ان عدم الاطراد ليس من خواصه اذ بعض المجاز مطرد وقد علم انهم قد
اختلفوا في وقوعه في اللغة فذهب اليه المحققون ونفاه الاستاذ ابو اسحق الا
سفرائني ومتابعوه قال المجوزون قد اشتهر في اللغة اطلاق الاسد على الشجاع والحمار
على البليد الى غير ذلك مما يتبادر منه غير المعنى المراد عند التجرد عن القرائن وتحقق
به عند وجودها وهذا من دلائل المجاز قالوا لو كان واقعا فاما ان يكون مع قرينة
يشعر بالمراد فكان مع القرينة غير محتمل لغير ذلك المعنى فكان مع القرينة حقيقة
اذ لا معنى للحقيقة الا ما يكون مستقلا بالافادة من غير قرينة والمجموع كذلك او لا يكون فيحتمل
الفهم وهو بعيد عن اهل الحكمة والبلاغة في وضعهم واطلاقهم الجواب لا نسلم كون
المجموع حقيقة اذ المجاز والحقيقة من صفات الالفاظ دون القرائن المعنوية فلا يكون المجموع حقيقة

صفة

صفة للمجموع وعلى تقدير التسليم لا يضر اذ كلامنا ليس في المجموع بل في جزئه ثم اختلف المجوزون
في وقوعه في القران فنفاه ابو بكر بن داود الاصفهاني واثبته المحققون منهم المص
كما اشار اليه بقوله وفي القران كثير نحو قوله تعالى واسئل القرية اي اهلها وقوله تعالى
جدارا يريد ان ينقض شبه اشرافه على السقوط بالارادة المختصة بذوات الانفس
ثم استعير المشتق من الارادة للمشبه فجاءت الاستعارة تبعية وقوله تعالى واشتعل
الراس شيبا شبه بياض الشيب وانتشاره في الراس بشعاع النار وانتشاره
في الحطب ثم استعير للاول الاشتعال الموضوع للثاني وقوله تعالى فاصدع بما تؤمر شبه
الفرق بين الحق والباطل بكسر الزجاجة في عدم الالتيام ثم استعير للاول الصدع
الموضوع للثاني الى غير ذلك من ضروب المجازات التي تعجز عن احصائها ولا بد في
الخطاب بالمجاز من وجه في المصلحة زائد على وجوهها في الخطاب على جهة الحقيقة
لان الخطاب بالمجاز عدول عن الحقيقة الموضوعة وتعدد الرسالي بوضع وذلك
لا يكون الا لغرض زائد فلا يجوز ان [illegible] وما عند الحكيم في جميع الوجوه ويكون
مخيرا في الخطاب بايهما شاء على ما ظنه بعض من تكلم في هذا الباب ويمكن ان
الوجه في ذلك التوفر لزيادة الثواب لان النظر في ذلك والتامل له
يشق فيستحق به زيادة ثواب وربما يكون الكلام على وجه المجاز افصح
وابلغ واحصر فيه المجاز الف لو وقع المجاز في القران لصح اطلاق المتجوز
عليه سبحانه واللازم باطل اتفاقا فالملزوم مثله بيان الملازمة ان من
قام به فعل اشتق له اسم الفاعل منه والجواب عنه اولا منع الملازمة
ان عني من حيث اذ الاسماء توقيفية عند جمع المحققين الاشاعرة وثانيا
ان توقف اطلاقها على الاذن وعدم صحة اطلاق المتجوز عليه سبحانه لعدم

ورد اوالاذن عليه كما في الرحمن والرحيم وغيرهما على انهما لو كانت اصطلاحية فانما يجوز
الاطلاق اذا لم يكن موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف
لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه هو العلم الناشئ
من الخطاب وذلك مشوب بقية الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع
الاقدام على ما لا ينبغي ماخوذ من العقال وانما يتصور ذلك فيما يدعوه الداعي
الى ما لا ينبغي والمتجوز من هذا القبيل لانه ماخوذ من الجواز فيوهم انه تعالى مصدر
الاتساع في الامور التي لا يليق بالالهية ونمانع تسليم الملازمة ومنع بطلان اللازم
ان عني من حيث اللغة وقال ايضا المجاز كذب والكذب لا يقع في القران اتفاقا
بيان الصغرى ان المجاز كالحمار للبليد ينفي عنه لان جواز النفي من علامات المجاز نفيه فلا الصدق صح
فيصدق اثباته والا اجتمع النقيضان والجواب لا نم انه لو صدق نفي المجاز
كذب المجاز وانما يكذب ان لو كان صدق المجاز ونفيه باعتبار الحقيقة او المجاز اما
اذا كان صدقه باعتبار المجاز وكذبه باعتبار الحقيقة فلا يلزم ولا شك انه كذلك
واعلم ان اللفظ كالنكاح اذا علم وضعه لاحد المعنيين كالوطي وكان استعماله في الاخر
كالعقد محتملا لوجهين الوضع فيكون مشتركا والمناسبة فيكون مجازا فقيل الاشتراك
اولى من المجاز وقيل بالعكس وهو مختار المص كما اشار اليه بقوله وهو اي المجاز اولى من
الاشتراك عند المعارضة لنوعين من الترجيح مفاسد الاشتراك وفوائد المجاز اما
المفاسد فثلثة الاول ان الاشتراك بين الضدين مخل بالتفاهم اتفاقا عند خفاء
القرينة او عدمها بخلاف المجاز فانه يحمل ح على الحقيقة وفيه نظر لانه ان اريد بالاخلال
عدم دلالة المشترك على شيء فهو باطل لان العالم بالوضع يفهم منه جميع المعاني
لكن يتوقف لعدم فهم المقصود منه وان اريد به عدم دلالته على المقصود من حيث انه

مقا فيه وان المجاز ايضا كذلك بل اللغة وفيه انه حيث يحمل على غير المقصود الثاني
انه مؤد الى المستبعد وهو حمل الكلام على ما لا مناسبة بينه وبين مراد المتكلم من
ضده او نقيضه بتخيل قرينة بخلاف المجاز فانه لما اعتبر فيه المناسبة بينه وبين
الحقيقة كان حمله على غير المراد وان كان ضده او غيره غير مستبعد لانه حمل على ما هو المناسب له اولا نقول
لا ان فهم غير المراد اما عند وجود قرينة المراد مع الغفلة عنها او عدمه وعلى التقديرين
يتصور مثل ذلك في المجاز ايضا لانه اذا اريد من اللفظ معناه المتنازع فيه على
سبيل التجوز وغفل المخاطب عن القرينة او لم يكن هنا قرينة فقد فهم منه ما هو غاية
البعد عن المراد من نقيضه او ضده وهو المعنى الحقيقي فان قلت فهمه ليس باعتبار المناسبة
بينه وبين المراد وبحصوله وان فرض عدم ذلك قلت الثالث انه يورث الاحتياج
الى قرينتين بحسب معنييه ولو في استعمالين بخلاف التجوز فانه يورث الاحتياج
الى واحدة فقط المجاز ايضا يحتاج الى قرينتين احديهما الصارفة عن الحقيقة عن الارادة
وثانيتهما المعينة لذلك النوع من المجاز وفيه ان واحدة تكفي للامرين واما الفوائد
فثلثة ايضا الاول ان المجاز اغلب واكثر في اللغة والعرف من المشترك
يظهر ذلك بالاستقراء حتى بالغ ابن جني وقال اكثر اللغات مجاز والكثرة
دليل الرجحان الثانية انه قد يكون ابلغ واذل على تمام المقصود فان قوله اشتعل الراس
شيبا ابلغ وادل من شبت لما فيه من الاجمال والتفصيل وغير ذلك من اللطائف
المشهورة الثالثة انه قد يتوصل به الى انواع البديع كالسجع والمقابلة والتورية
وغير ذلك من المحسنات المعنوية واللفظية قالوا في المجاز مفاسد وفي الاشتراك
فوائد اما المفاسد فثلثة الاولى ان المجاز يؤدي الى الخبط وهو الحمل على الغير المقصود
عند عدم القرينة اذا كان المراد هو المعنى المجازي بخلاف المشترك لوجوب التوقف

فيرجح ففيه محذور واحد وهو الجهل بمراد المتكلم فقط بخلاف المجاز فان فيه محذورين
احدهما هذا والثاني الميل الى غير المراد الثانية ان المجاز يحتاج الى الوضع وعلاقة
بخلاف المشترك فانه يحتاج الى وضع فقط هذا اذا قلنا بان المجاز موضوع والا فلا
ترجيح من هذا الوجه الثالثة ان المجاز يحتاج الى قرينة قوية تدل على اهمال الحقيقة
وتزيد عليها بخلاف المشترك فانه يحتاج الى قرينة ما واما الفوائد فثلثة الاولى
الاولى ان المشترك مطرد في كل واحد من معانيه فيطلق عليه في جميع محاله بخلاف
والمجاز فقد لا يطرد فيضطرب فيه بحسب محاله الثانية ان المشترك قد يفيد التوسعة
في اللغة بصحة الاشتقاق منه بالمعنيين اذا كان مما يشتق منه كاقرأت عن حاضت
وطهرت بخلاف المجاز فانه لا يشتق منه وان كان مما يصلح له كالامر عن الفعل فانه
اذ لا يشتق منه امر ولا مامور الثالثة ان المشترك يصح معه التجوز فيما يناسب
كل واحد من المعنيين فيكثر فيه الفائدة لكونه ذا اثنين معان اربع تحتمله والمجاز
فانه لا يجوز التجوز منه كلفظ الحقيقة على ما ذكر في المطول من انه مجاز في الدرجة
الثالثة في المعنى المصطلح فاذا ثبت ذلك ظهر ان المشترك اولى من المجاز
فالاولى الحاق الفرد المحتمل به والجواب ان الغلبة اي اغلبية وقوع المجاز
وكثرة افراده يغلب مزاياه اي مزايا الاشتراك وفوائده في الدلالة
على اولوية الحاق الفرد المحتمل به وان تسامع تلك المزايا مما يقتضي اولوية
المشترك بالنسبة الى المجاز وذلك لان الظن برجحان المجاز الحاصل من جهة
اغلبيته ووقوعه اشد واقوى من الظن برجحان المشترك الحاصل من جهة
الترجيحات الاشتراكية كما اذا جاء واحد الى بلد كان المسلم فيها قليلا ثم راى

شخصا

شخصا لم يعرف حاله فلا شك انه يظن انه كافر ولا يظن انه مسلم الا ولويته وقد يجاب
يجاب بان اعتبار تلك المزايا انما هو لكونها مظنة لغلبة وقوع المشترك بالقياس
الى المجاز ولا عبرة بتلك المظنة مع القطع بانتفاء تلك الغلبة لحصول العلم بغلبة وقوع المجاز
بالقياس الى المشترك وفيه نظر لان تلك المزايا انما هي اسباب لاغلبية الظن برجحان
المشترك لتحليه بالفوائد وتخليه عن المفاسد لا لاغلبية وقوعه وكثرة افراده فيقابل
مع معارضتها اي مزايا الاشتراك بمثلها من مزايا المجاز غير الاغلبية فاذن تبقى
المزايا فيها بلا مزية فيرجح المجاز لما فيه من الاغلبية المستقلة في التاثير بلا معارض
وفيه ان حكاية المعارضة غير تامة لان اغلب مفاسد المشترك مشترك بينه وبين المجاز كما
عرفت سابقا واكثر فوائد المجاز ما سوى الاغلبية مشترك بينهما ايضا فان المشترك
قد يكون ابلغ من المجاز اذا اقتضى المقام الاجمال وقد يتوصل به الى انواع البديع كا
التوجيه والايهام واعلم ان الحقيقة لا تستلزم المجاز قطعا اذ لا يجب من استعمال اللفظ
فيما وضع له استعماله وقتا ما في غيره لعلاقة وكذا لا يستلزم المجاز الحقيقة عند المحققين
كالرحمن لان الرحمة رقة القلب فاطلاقه على الله سبحانه مجاز باعتبار افاضة الخير وهو
لا يطلق على غيره سبحانه فلا يكون حقيقة قط وقيل لان الرحمن ذو الرحمة والاسم مطلق
قديما كان او حادثا فهو موضوع لمعنى عام ولم يستعمل الا في فرد معين بخصوصه مجازا او
فيه نظر لانا لا نم ان الرحمن لذي الرحمة مطلقا بل الظاهر انه لذي الرحمة القديم لان
اللفظ اذا دار بين كونه للمطلق وكونه للمقيد ووجدناه غير مطرد في المطلق علمنا انه
مجاز فيه وحقيقة في المقيد وقد مر مثله سلمناه لكن لا نم انه مجاز لجواز ان يكون معقولا بدليل
التبادر وعدم خطور غيره بالبال عند الاطلاق فهو حقيقة عرفية وقيل لانه
لواحد مذكر موصوف بالرحمة لان الالف والنون للتذكير وهو لا يطلق عليه فلا

يطلق على غيره وهو الله سبحانه فهو مجاز لا حقيقة له وفيه نظر لان الصفة كالضارب مثلا موضوعة
لما اتصف بالحدث بلا قيد المذكورة ولا لزم الجمع بين المتنافيين بدخول الله فيه فقالوا
لو لم يستلزم لعرى الوضع عن الفائدة وانه بعيد بيان ذلك ان فائدة وضع اللفظ
هي استعماله فيما وضع له فاذا انتفى انتفت الفائدة والجواب لا نم انحصار الفائدة
فيما ذكرتم كيف لا والفائدة في وضع هذا اللفظ صحة اي صحة التجوز لما يناسب الموضوع له
وفي نحو انبت الربيع البقل مما لا يكون الفاعل فيه فاعلا حقيقة نحو جد جده وجرى النهر
وجوه اربعة مشهورة حاصلة من جهة التاويل وذلك لانه لما لم يكن الفاعل فيه فاعلا
حقيقة لابد من تاويل لئلا يكون الكلام كاذبا وهو اما في اللفظ او في المعنى والاول
اما في الفعل او في الفاعل او التركيب فهذه وجوه اربعة الاول التاويل في المعنى وهو
ان المتكلم اورد هذا التركيب ليتصور انبات الربيع فينتقل الذهن منه الى مضمون حكم اخرى
وهي انبت الله البقل في الربيع لما بينهما من العلاقة فيصدق به وهذا قول الشيخ عبد القاهر
والامام الرازي ان المجاز عقلي لا لغوي وذلك لان العقل بعد النظر والتامل علم
ان المتكلم نقل اسناد انبت عن محله وما هو له الى ما هو سببه مبالغة في تلبسه بالفاعل
الحقيقي فان قيل ان اراد بالتصور التصور المقابل للتصديق فهو مجاز لغوي
لان الخبر موضوع للتصديق والاذعان بمضمونه فاستعماله في التصور مجاز وان
اراد به مطلق التصور حتى يندرج تحته التصديق فهو كناية لا مجاز
عقلي ولم يقولوا به اجيب عنه اولا باختيار الشق الاول ويمنع كون المجاز لغويا
على ذلك التقدير وانما يكون كذلك لو كان اللفظ مستعملا في افادة ذلك التصور
وليس كذلك بل في افادة التصديق باثبات الله في الربيع وثانيا باختيار الشق
الثاني ويمنع كونه كناية لان المعتبر فيها جواز ارادة المعنى الاصلي

مع اللازم المراد

مع اللازم المراد كقولك زيد طويل النجاد حيث ان المقصود منه طول القامة مع جواز
ارادة طول النجاد ايضا والامر هنا ليس كذلك الثاني التاويل في انبت بان
يجعل مجازا عما يصح اسناده الى الربيع وهذا قول الحاجبي الثالث التاويل
في الربيع بان يجعل استعارة بالكناية عن الفاعل الحقيقي ونسبة الفعل
اليه قرينة لها وهو مذهب المفتاح الرابع التاويل في التركيب بحيث
لا يكون التجوز في شيء من المفردات وذلك بان يشبه التلبس الغير الفاعلي
بالتلبس الفاعلي ويستعمل فيه اللفظ الموضوع لافادة التلبس الفاعلي فيكون
استعارة تمثيلية كما في اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى وهذا ليس قولا لاحد
من علماء البيان لكنه ليس ببعيد واعلم ان الحقيقة اللغوية موجودة قطعا لان
هنا الفاظا وضعت لمعان واستعملت فيها كالاسد ونحوه والقول
بان هنا لفظا مستعملا فان كان حقيقة فذاك والا فمجاز وهو مسبوق بالحقيقة ليس
بشيء لان المجاز مسبوق بالوضع وهو غير مستلزم للاستعمال المعتبر في الحقيقة و
كذا العرفية العامة والخاصة كالدابة واصطلاحات ارباب الصناعة
ولما لم يكن لها مخالف لم يتعرض لهما واقتصر على الحقيقة الشرعية وهي الكلمة
المستعمل فيما وضع له شرعا اما ابتداء او المناسبة فقال والحقيقة الشرعية
للمتشرعة يعني لاهل الشرع من الفقهاء والمتكلمين ثابتة كالصلوة للركعات
المخصوصة والزكوة للقدر المخرج من المال والحج للافعال المخصوصة والطهارة للنية
المعروفة والصوم للامساك المخصوص فان تلك المعاني متبادرة الى الفهم في كلام المتشرعة
بلا نزاع وهذا من علامة الحقيقة بعد ان كانت تلك الالفاظ في اللغة للدعاء
والثناء والقصد والنزاهة والامساك مطلقا والنزاع في محل الكلام فذهب فرقة

الى وجوه منها وقد اختلفوا فقالت طائفة منهم وضع الشارع تلك الالفاظ لهذه المعاني
ابتداء من غير ملاحظة المعاني اللغوية واعتبار مناسبة بينهما فهي موضوعات مبتدأة عندهم
وقالت طائفة وضعها للمناسبة فهي منقولات شرعية عندهم وذهب القاضي ابو بكر الى
وجوه منها والقوم قد اختلفوا في نقل مذهبه فقيل مذهبه انها مبقاة على حقائقها اللغوية
ولم ينقل الى غيرها فالمراد بالصلوة مثلا في كلام الشارع انما هو الدعاء لكن قبوله
مشروط باقترانه بالركعات والافعال المعتبرة شرعا وقيل مذهبه ان كل ما يدعى
انه حقيقة شرعية فهو مجاز لغوي والاظهر انها للتبادر اي لتبادر المعاني الشرعية
الى فهم السامع العارف بالشرع عند سماع تلك الالفاظ من غير قرينة وفيه ان هذا
الدليل من المنازع ما فيه لانه ان اريد التبادر في كلام الشارع فهو عين النزاع او في
المتشرعة فلا يجدي نفعا لانه خارج عن المقام قال القاضي ومتابعوه لو كانت تلك
الالفاظ حقائق شرعية لزم عدم عربية القرآن واللازم باطل لقوله تعالى انا انزلناه
قرآنا عربيا فالملزوم مثله بيان الملازمة ان تلك الالفاظ على تقدير شرعيتها غير عربية اذ العربي
ما وضعه العرب والمفروض ان العرب لم يضعوها للمعاني المعتبرة في الشرع واذا
لم تكن عربية لم يكن القرآن عربيا لاشتماله عليها والجواب انه لا يلزم على ذلك التقدير
عدم عربية القرآن لانا لا نسلم ان العربي ما كان واضعه العرب لجواز ان يكون ما وضعه
سبحانه ونقله العرب وتخاطبوا به بينهم وح كونها حقائق شرعية لا ينافي كونها عربية
بهذا المعنى اذ بعد وضع الشارع نقلها العرب وتخاطبون بها بينهم سلمنا لكن لا نسلم عدم
وضعهم لان الحقائق الشرعية التي هي مجازات لغوية عربية باعتبار وضع العرب نوعا
وان لم يصرحوا باحادها سلمنا لكن لا نسلم ان القرآن كلها عربي والضمير في انزلناه
للسورة لا للجميع واطلاق القرآن عليها بل على آية منها بطريق الحقيقة اما لانه مشترك معنوي

معنوي بين الكل والبعض او لانه مشترك لفظي بينهما بقرينة الحنث بالحلف على ان لا يقرأ
القرآن بقراءة بعضه والاطلاق عليها بانها بعض القرآن لا يدل على عدم صحة
اطلاقه عليها بطريق الحقيقة لان الجزء اذا شارك الكل في معنى الاسم صح القول بانه كذا
وبعضه كذا باعتبارين سلمنا لكن لا نسلم استلزامها عدم عربية القرآن لان العربي
يطلق ولو مجازا على ما كان باسلوبه عربيا ولما فرغ عن المجاز والحقيقة الشرعية اراد
ان يبين المعرب لما بينهما من المناسبة في انها ليست من الموضوعات الحقيقية للغة
العرب فقال وفيه اي في القرآن المعرب وهو لفظ وضعه غير العرب لمعنى ثم استعمله
العرب بناء على ذلك الوضع واجروا عليه احكام كلامهم من دخول اللام والاضافة
كمشكوة وهي كوة والمشهور انها هندية وفي المحصول انها حبشية وسجيل وهو معرب
سنك كل فارسية ومن ثقاته قد يجوز ان يكونا من اللغات المشتركة كالصابون
والتنور وقد يدفع هذا بانه نادر مخالف للاصل والظاهر لا يدفع بمثل هذه الاحتمالات
البعيدة ولما استدل الحاجبي على وجود المعرب فيه باتفاق النحاة على منع صرف ابراهيم
للعجمة والعلمية وكان هذا غريبه بدرده المص بقوله ورد ابراهيم فانه علم والعلم
ليس من وضع الاعاجم لولا اختصاص كلمة تدل اقوى وشرط المعرب ذلك اولا ولئن
سلمنا ذلك فنقول وقوع الاعلام الاعجمية في القرآن مكشوف فلا نزاع فيه والنزاع
انما هو في اسماء الاجناس المنسوبة الى لغة اخرى المتصرف فيها عند العرب بدخول
التنوين والاضافة ونحوهما قالوا لو وقع المعرب في القرآن لزم تنوعه بالعجمية والعربية
انه باطل لانه سبحانه انكره بقوله ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته
ءاعجمي وعربي والجواب انا لا نسلم انكار التنوع لجواز ان يكون المراد الكلام اعجمي والمخاطب عربي
فلا يفهمه فيبطل غرض انزاله يدل عليه سياق الآية سلمناه لكن لا نسلم انه انكر التنوع

مطلب الخز توقه ليعمر غير مفهم وعربي وهذه الألفاظ مفهمة فلا يندرج في الاول فصل
في تفسير حروف يشتد الحاجة اليها لاختلاف الأحكام باختلافها الواو العاطفة لمطلق
في الاصل الاصالة لانه في تضعيف الواو بها ضرب من المبالغة وهي تجمع بين امرين
في ثبوت بحسب نفس الأمر نحو ضرب زيد واكرم عمرو او في نحو ضرب واكرم زيد ولا يجب
الاجتماع في الزمان وهو المعبر عنه بالمعية ولا عدم الاجتماع وكونهما في زمانين مع تأخر
ما دخلت الواو عليه وهو المعبر عنه بالترتيب بل هي عند جماهير اهل الادب لمطلق الجمع
المشترك بينهما المحتمل في الوجهين اما من غير تعرض فيه الذكر لشيء منهما ونقل عن الفراء
انها للترتيب المطلق المحتمل في الوجه للتعقيب والتراخي حيث يستحيل فيه الجمع مثل اركعوا و
اسجدوا وذهب اخرون انها للترتيب مطلقا لنقل اللغويين وقال ابو علي اجمع نحاة البصرة
والكوفة على ان الواو للجمع المطلق حتى ان سيبويه نقل على ذلك في سبعة عشر موضعا من
كتابه وقولهم انها اي الواو في الاسماء المختلفة نحو جاء زيد وعمرو وبكر كالواو
في الاسماء المتفقة نحو جاء الزيدون فانهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفات بواو الجمع
استعملوا فيها واو العطف والجمع لا يوجب الترتيب اتفاقا فعلم الاشتراك في الحكم فكذا
الواو العاطفة قطعا والحق النبوية وورود قوله التفاعل الذي يمتنع فيه الترتيب
اذ هو الأخذ في الفعل من الجانبين معا وقد صح ذلك نحو تقاتل زيد وعمرو و
لو كان مع الواو للترتيب لما صح وروده كما لم يصح وروده مع الفاء وثم وورده مع القبلية
نحو جاء زيد وعمرو قبله ومع البعدية نحو جاء زيد وعمرو بعده فلو كانت الواو للترتيب
لزم في الاول تناقض لافادته قبلية القبلية يناقضها البعدية المستفادة من الواو
وفي الثاني تكرار لافادته بعده البعدية المستفادة من الواو واللازم بقسميه باطل
فالملزوم مثله وللعبارة محمل آخر وهو ان الواو قد وقعت في القرآن مع قبلية نحو ان

بعديته

وبعديته لقوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة اي حط
عنا اوزارنا في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا ولو كانت
الواو للترتيب لتناقضا اذ القضية فيهما واحدة واللازم باطل لامتناع التناقض في القرآن
فالملزوم مثله والقول بانه يجوز ان يكون استعمالها في الآيتين لمطلق الجمع مجازا وكون
كل منهما قرينة لمجازية الاخرى مدفوع بان الاصل عدم التجوز ولا ملجئ اليه كما ترى
مطروح وصدقها اي الواو مع ارادة المعية نحو جاءني زيد وعمرو اذا جاءا في وقت
واحد بالاتفاق ولو كانت للترتيب لما صدقت معها وسؤالهم اي الصحابة رضوان
الله عليهم النبي صلى الله عليه وآله حين نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله
بايهما نبتدئ فقال عم ابدءوا بما بدأ الله فانها لو كانت للترتيب لما احتاجوا
الى السؤال لانهم كانوا من اهل اللسان بخلاف ما اذا كانت لمطلق الجمع فانه
يحتمل امورا باعتبار الوجه فاحتاجوا الى السؤال وتعليق وجوب الابتداء بما
بدأ الله لو سلم انه يفيد ترتبه عليه بناء على اعتبار العلية الوصف المناسب فلا يلزم
انه مترتب على ما بدأ الله من حيث انه معطوف عليه بالواو ولجواز ان يكون مترتبا
على مطلق الابتداء اما باعتبار الاهتمام بالمقدم او باعتبار الوحي فالواو او
لو كانت الواو لمطلق الجمع دون الترتيب لزم ترجيح التأكيد على التأسيس واللازم
باطل لان التأسيس خير من التأكيد فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الجمع حاصل
من قولنا جاءني زيد عمرو بدون العطف فلو كانت الواو للجمع لكانت مفيدة
لمعنى حاصل قبلها فتكون تأكيدا والجواب ما اشار بقوله واستفادة الجمع
من جوهر اللفظ بدون العطف في مثل جاء زيد عمرو مدفوع باحتمال الاضراب
عن الاول الى الثاني بجعل الاول في حكم المسكوت عنه او نفي الحكم

عنه قطعًا على اختلاف المذهبين ومع وجود هذا الاحتمال لا يثبت مطلوبكم وقالوا
ثانيًا ان الصحابة انكروا على ابن عباس حيث امرهم بتقديم العمرة على الحج فقالوا
لم تأمرنا بالعمرة قبل الحج والله تعالى يقول واتموا الحج والعمرة ولولا فهموا الترتيب
منها لما انكروا عليه والجواب ما اشار بقوله وانكارهم على ابن عباس تقديم العمرة
على الحج معارض بامره به اى بتقديم العمرة فانها لو كانت للترتيب لما امرهم
وهو من اهل اللسان وهذا اى امره به ادل على عدم كونها للترتيب من انكارهم
لان امره بذلك يدل على عدم فهمه الترتيب منها واما انكارهم فلا يدل على فهمهم
الترتيب لجواز فهمهم منها الجمع المطلق المتناول فى الوجه لجواز تقديم كل منهما على صاحبه
ولما كان امره رافعًا لذلك الجواز وموجبًا التضييق تقديم العمرة لا جرم انكروا
عليه والفاء للمعان منها التعقيب اى الترتيب بين المعطوفين فى الحكم
بلا تراخ كقولك جاء زيد فعمرو اى صدر المجئ عن عمرو عقيب صدوره عن زيد
باجماع النحاة على ذلك ولهذا احكموا بوجوب دخولها على الجزاء اذا لم يكن فعلًا
او كان امرًا او نهيًا كقولك من دخل دارى فله درهم وذلك ان الجزاء لا بد ان
يحصل عقيب الشرط فلو لم يكن للتعقيب لما جاز ذلك فضلا عن وجوبه وتعد [illegible]
التعقيب فى كل شىء بحسبه اى بقدره المتعارف الذى يمكن وقوع ذلك الشىء
عقيب المعطوف عليه فيه فلا يكون ذلك القدر محدودًا معينًا بل موكولًا الى العرف
كتزوجت فولدت لم يفد حصول الولد عقيب حصول التزويج بلا فصل لان
ذلك ممتنع بل يفيده عقيب حصوله بمدة لا يمكن وجوده فى اقل منها عادة وقد
استعيرت الفاء لمعنى الواو اى الفاء حقيقة فى غير التعقيب ومتى كان كذلك لم تكن
حقيقة فيه اما الاول فلقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب الخ

اى الاستعجال

اى الاستعجال لا يقع عقيب الافتراء لكونه فى الدنيا وفى الاخرة فيفوت لا
بمعنى التعقيب فيكون حقيقة فى غيره لان الاصل فى الاستعمال الحقيقة واما الثانية
فلانها لو كانت حقيقة فى التعقيب ايضا لزم الاشتراك المخل المخالف للاصل والجواب
ما اشار اليه بقوله واما قوله تعالى فيسحتكم بعذاب اليم فللمبالغة فى القرب
اى فى قرب الاسحات او بيانه كما حكم الله تعالى فى عدة مواضع من الكتاب العزيز
بقرب الساعة حتى جعلها اقرب من لمح البصر فهذا المقام بهذا الاعتبار صار
موضعًا للفاء التعقيبية فاستعملت فيه مجازًا وقد ثبت انها لو كانت للتعقيب
لما تخلف التعقيب عنها والا لزم منتف لما فى قوله تعالى وكم من قرية اهلكناها
فجاءها بأسنا بياتا او هم قائلون لظهور ان البأس ما كان عقيب الاهلاك
بل الامر بالعكس والجواب ما اشار اليه بقوله وقوله سبحانه واهلكناها اى اهلكنا
اهلها فجاءها بأسنا اى اردناه اى اهلاكها لان الافعال الاختيارية كثيرًا ما
يطلق على ما هو منشؤها فيترتب البأس على ارادة الاهلاك بلا شبهة او التعقيب
فى هذه الاية ذكرى وهو عطف مفصل على مجمل كقوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ان
ابنى من اهلى وقوله تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة والباء
منها الالصاق والاستعانة ان دخلت على فعل غير متعد بنفسه عند المحققين كمررت
بزيد وكتبت بالقلم ومنها التبعيض ان دخلت على فعل متعد بنفسه نحو مسحت بالمنديل
للفرق الضرورى بينه وبين مسحت المنديل فى حصول التجزية والتبعيض فى الاول
دون الثانى وهو مذهب الشافعية وغيرهم من الاصوليين واكثر العلماء ووجه
من الحنفية معتمدًا بانكار ابن جنى وسيبويه اياه والمصرح تمسكا بالخبرة على انه
فقال كما ورد به اى بكون الباء للتبعيض النقل الصحيح عن العرب فى قوله [illegible]

وامسحوا برؤوسكم روى الشيخ المفيد عن ابي القسم جعفر بن محمد بن قولويه عن محمد بن يعقوب
عن علي بن ابراهيم ومحمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن حماد بن عيسى
عن حريز بن عبد الله عن زرارة بن اعين قال قلت لابي جعفر عم الا تخبرني من اين
علمت وقلت ان المسح ببعض الرأس والرجلين فضحك وقال يا زرارة قال
رسول الله صلعم ونزل به الكتاب من الله تعالى لان الله تعالى يقول اغسلوا وجوهكم فعرفنا ان
الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق ثم فصل بين الكلامين وقال وامسحوا برؤوسكم
فعرفنا حين قال برؤوسكم ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل
اليدين بالوجه فقال وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلها بالرأس ان المسح على بعضها
ثم فسر ذلك رسول الله صلعم للناس فضيعوه الحديث واذا وجد النص الصحيح الدال على ان الباء
للتبعيض فلا عبرة بانكار سيبويه ذلك اي كون الباء للتبعيض في سبعة عشر موضعا من كتابه
مع انه معارض باقرار الاصمعي وابي علي الفارسي وابن كيسان والقتيبي وابن مالك
من المتأخرين واكثر عليه من الآيات الالهية والشواهد الشعرية وقد بسطنا الكلام فيه
في شرق الشمسين من اراد ذلك فليطلبه هناك فصل المشتق فرع وافق الاصل
المصدر فخرج ما لا يوافقه اصلا والعدل ان قلنا بعدم اشتقاقه والا فيبقى الاصل على اطلاقه
فيدخل و اعترض عليه بان العلم باصالة احد اللفظين وفرعية الآخر يتوقف على العلم باشتقاقه
عنه فتعريف المشتق به دور واجيب عنه بوجوه الاول انا لا نسلم ذلك اذ المراد من الاصل
اللفظ الموضوع ابتداء فالعلم باصالته يتوقف على العلم بكونه موضوعا ابتداء لا على ما ذكر
الثاني ان المراد من الاصل ما اخذ منه غيره والاخذ اعم من الاشتقاق ومعرفة العام
لا يتوقف على معرفة الخاص الثالث ان معرفة الاصل الجزئي يتوقف على معرفة الاشتقاق
الجزئي فان معرفة اصالة الضرب بالقياس الى الضارب يتوقف على معرفة اشتقاق الضارب

منه

منه والذي يريد تعريفه هو ماهية المشتق لا جزئياته وهي لا يتوقف الا على معرفة الاصل الكلي
فلا دور وفيه نظر لانه كما يتوقف معرفة الاصل الجزئي على معرفة الاشتقاق الجزئي كذلك يتوقف
معرفة الاصل الكلي على معرفة الاشتقاق الكلي فالدور لازم سلمنا ان الاصل الكلي ليس مثل
الاصل الجزئي في ذلك لكن المقصود من معرفة الماهية الكلية ان يتمكن لنا التوصل بها
الى معرفة الجزئيات مثلا المقصود من معرفة المشتق ان يعرف به كون الضارب مثلا
مشتقا من الضرب ولا يحصل تلك المعرفة الا بمعرفة كون الضرب اصلا للضارب فاذا
فرض توقف تلك المعرفة على المعرفة الاولى لزم الدور باصول حروفه اي حروف ذلك
الاصل والفرع فلا عبرة بالزوائد كالهمزة والسين والالف والتاء في الاستباق
والاستعجال فهما مشتقان من السبق والعجل ومتوافقان لهما في حروف الاصول والمراد
من الموافقة بالحروف الاصلية هو ان الموافقة بحقائقها وذواتها لا بحسب حركاتها
وصفاتها وان تلك الحروف في الفرع على ما كانت عليه من الترتيب في الاصل
فخرج المشتق بالاشتقاق الكبير والاكبر نحو نعق من النهق وجبذ من الجذب فصدق
الحد على المشتق بالاشتقاق الصغير فقط فلا بد من اعتبار الموافقة في المعنى ايضا
سواء كان مع زيادة في الفرع كالضرب والضارب فان الضرب للحدث
المخصوص والضارب لذات ماله ذلك الحدث او بدونها كالمقتل من القتل
هذا وتحقيق انه لا بد في المشتق من اعتبار التغيير المعنوي لان اللفظين متغايران
قطعا لعدم امكان اصالة احدهما وفرعية الآخر بدون المغايرة بينهما
فاذن لو اتحد معناهما لزم ان يكونا مترادفين وعلى هذا التقدير يخرج نحو المقتل
والقتل عن الحد واعلم ان المشتق لا بد فيه من تغيير لفظي كما عرفت وهو اما بحركة
او بحرف بزيادة او نقصان والحاصل في كل مشتق اما واحد او اثنان او ثلثة

او اربعة في يتصور فيه انواع والانواع خمسة عشر لان الاحادي اربعة الاول زيادة
حرف نحو كاذب من الكذب الثاني نقصانه نحو خف من الخوف الثالث زيادة حركة
نحو نصر من النصر الرابع نقصانها نحو الضرب من الضرب عند الكوفيين والثنائي ستة
لان الواحد في كل اربعة اذا انسب الى كل واحد من الثلثة الباقية من غير تكرار بان
يوخذ الاول مع كل واحد من الثلثة الباقية والثاني مع كل من الباقيين والثالث
مع الرابع يحصل ستة الاول زيادتهما نحو ضارب من الضرب الثاني نقصانهما نحو عد من العدة
نقصت حركة الدال والهاء الثالث زيادة حرف ونقصانه نحو اديان من الديانة الرابع
زيادة حركة ونقصانها نحو كرم من الكرم نقصت الفتحة وزيدت الضمة الخامس زيادة حرف
ونقصان حركة نحو عليم من علم زيدت الياء ونقصت حركة الميم السادس زيادة حركة ونقصان
حرف نحو نبت من النبات زيدت فتحة التاء ونقصت الالف والثلاثي اربعة لان
في كل نوع نقص واحد من التغيرات الاربعة الاول نقصان الحركة مع زيادة حرف وحركة نحو
اضرب من الضرب الثاني نقصان حرف مع زيادتهما نحو خاف من الخوف الثالث نقصانهما
معا مع زيادة حرف نحو كال من الكلال نقصت الالف الواقعة بين اللامين واسقطت
حركة اللام الاولى وادغمت في الثانية وزيدت الف بعد الكاف الرابع نقصانهما
مع زيادة حركة نحو عد من الوعد نقصت الواو المكسورة وزيدت كسرة العين واذا
اضيف اليها واحد فيه مجموع تلك الاربعة تصير خمسة عشر نوعا واعلم انه لا نزاع في صدق
المشتق حقيقة على ما اتصف بالمعنى المشتق منه حين هو متصف به ولا في عدمه على ما لم يتصف
به بعد وانما النزاع في صدقه حقيقة على ما اتصف به وقد انقضى فذهب ابو علي ابن
سينا وابو هاشم الجبائي وغيرهما من المعتزلة اليه وذهب الاشاعرة وفخر الدين الرازي
الى عدمه وتوقف الآمدي وجماعة فلم يصححوا شيئا والمختار عند المصنف هو الاول

فلذا قال

فلذا قال ولا يلزم بقاء المعنى المشتق منه في صدقه اي المشتق حقيقة ويتفرع على هذه
القاعدة احكام كثيرة منها كراهة الجلوس تحت الاشجار التي كانت مثمرة قبل ومنها حنث
من كان ساكنا بمكة وحافظ للقرآن عند الوقف على سكانها وحافظها لانه هو
اي المشتق موضوع لمن حصل المعنى المشتق منه له وهو اعم من حصل له في الحال او
الماضي ولذلك صح تقسيمه اليهما وصدق المقسم على الانواع بطريق الحقيقة في
بصدق المشتق حقيقة وان صح نفيه في الحال لان المفهوم الكلي يصدق
حقيقة باعتبار بعض افراده وعدم صدقه كذلك انما يكون بانتفاء جميع افراده
وفيه نظر لان كونه لمن حصل له مطلق ممنوع كيف وانه اول البحث وقد عارض
بانه كما يصح انقسامه الى الحال والماضي كذلك يصح انقسامه الى الحال والمستقبل
فانه يمكن ان يقال حصول المعنى اعم من حصوله في الحال او المستقبل فان اقتضى
انقسامه الاول كونه حقيقة في الماضي اقتضى انقسامه الثاني كونه حقيقة
في المستقبل وهو باطل بالاتفاق والجواب انه ان اريد به جواز تقسيمه الى الحال
والمستقبل مجازا فهو مسلم لكن لا يجدي نفعا وان اريد به جوازه حقيقة فممنوع لان
حصول المعنى عبارة عن ثبوته وهو في المستقبل لم يثبت بعد فكان صدق المشتق
عليه مجازا بخلاف الماضي ولا يصدق المخبر والمتكلم وغيرهما من المشتقات من
المصادر السيالة حقيقة على المباشر بالخبر والكلام اتفاقا لامتناع بقائهما فيمتنع ان
كلا منهما غير باق قطعا لانه اسم المجموع حروف متوالية لا لكل واحد منها باجماع
اهل اللغة وهذا المجموع لا وجود له لانه قبل حصوله لم يتحقق وبعده قد انقضى بل الموجود
منه دائما انما هو حرف واحد وما كان هذا شانه كان تحققه ممتنعا فكان بقاؤه
اولى بالامتناع فلو كان بقاء المعنى ودوامه شرطا في صدقه حقيقة لما صدق المخبر والمتكلم

على شيء بطريق الحقيقة اصلاً وانه يبطل بالاتفاق وانت خبير بانه بعد تمامه يدل ايضا على
ما في الفصل الآتي من عدم اشتراط الاتصاف بالمبدا في احد الازمنة الجواب عنه
اولا ان بقاء المعنى شرط اذا امكن وجوده بتمامه وبقاء الجزء الاخير منه شرط اذا
تعذر اجتماع اجزائه او ان اللغة لم تبن على المشاحة حتى يكتفى ببقاء الجزء الاخير فيما نحن
فيه من المصادر السيالة وان لم يتعذر اطلاق مخبر ومتكلم على الحال حقيقة لامتناع وجود
معانيها بعين ما ذكرتم فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا وثانيا انا نخصص
الدعوى فنجعل البقاء شرطا ان كان ممكنا والا فلا وثالثا انا نقول هذه
الالفاظ ليست حقائق في شيء البتة وكلامنا فيما هو حقيقة في شيء من الاوقات
وفيه ان هذه الالفاظ مستعملة فاذا لم تكن حقائق كانت مجازات والمجاز وان
كان غير مستلزم للحقيقة لكن لا بد من ان يكون له معنى حقيقي يجوز استعماله فيه بطريق
الحقيقة وتلك المجازات على تقدير اشتراط البقاء المعنى ليست بهذه المثابة وارادتم
مجازية المؤمن للنائم والغافل على تقدير الاشتراط بيان ذلك ان المؤمن يطلق
على النائم والغافل اجماعا والايمان اما التصديق او العمل او الاقرار او مجموعها
او التصديق والاقرار والنائم خال عن جميع ذلك فلو كان البقاء شرطا لكان
هذا الاطلاق بطريق التجوز وانه بعيد جدا حتى قال العلامة التفتازاني
لا يبعد الاجماع على بطلانه ثم قال والتحقيق ان النزاع انما هو في حقيقة اسم الفاعل
الذي بمعنى الحدوث دون الثبوت مثل المؤمن والكافر واورد عليه بان هذا
التخصيص لم يكن مذكورا في تحرير الدعوى على ان هذا الاستعمال ليس مختصا بهذا
المثال الذي كان بمعنى الثبوت بل جار في الامثلة الاخرى التي بمعنى الحدوث
ايضا وقد يجاب بانا لا نسلم ان النائم خال عن الايمان اذ الايمان ليس هو التصديق

الحاصل

الحاصل في العموم المدرك بل هو التصديق الحاصل سواء كان حصوله في القوة المدركة
او في الخزانة وهو ثابت حال استعماله بالاجماع ولاستعمال المشتق في الثلثة اي الماضي
والحال والاستقبال والاصل فيه الحقيقة فيعمل به ما لم يعارضه قاطع لكن المعارض قائم
في المستقبل كما اشار اليه بقوله خرج الاستقبال عن ذلك الاصل بالاتفاق على كون المشتق
مجازا فيه فلا يعمل به وليس بقائم في الماضي فبقي الاصل فيه معمولا به كما في الحال فان قيل
المعارض موجود في الماضي ايضا لانه لو كان المشتق حقيقة فيلزم الاشتراك وهو اشد
محذورا من المجاز فلا بد من ان يكون مجازا فيه اجيب بان ذلك انما يلزم لو كان مشتركا
لفظيا واما اذا كان مشتركا معنويا اي ما ثبت له الضرب مثلا ماضيا كان او حالا
فلا قالوا لو لا لصدق على من انقضى عنه الضرب مثلا انه ليس بضارب في الحال
اتفاقا فيصدق ليس بضارب مطلقا لانه جزؤه وصدق المركب يستلزم صدق اجزائه
ولان النفي في الحال اخص من النفي في الجملة وصدق الاخص يستلزم صدق الاعم
واذا صدق ليس بضارب مطلقا امتنع ان يصدق عليه انه ضارب لا مطلقا ولا في الحال
بدليل تكذيب اهل العرف احدهما بالآخر والجواب ما اشار اليه بقوله والنفي في الحال لا يفيد
لان قولنا ضارب في الحال مركب ونفي المركب لا يستلزم نفي جميع اجزائه فانه لا يلزم
من صدق قولنا الزوج ليس بعدد فرد صدق قولنا الزوج ليس بعدد ولان ضاربا
في الحال اخص من ضارب مطلقا ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم ولان قولهم
في الحال ان كان ظرفا للنفي بمعنى انه يصدق في الحال انه ليس بضارب في الحال
على ان يكون المنفي الضرب الحالي فهو حق لكن لا يجديكم نفعا لان سلب الضاربية
عنه في الحال انما يلزم منه سلبها عنه مطلقا لو لم يكن الضاربية المطلقة اعم من
الضاربية في الحال وهو ممنوع لا يلزم من صحة سلب الاخص صحة سلب الاعم

وقد يعارض بانه يصدق على من انقضى ضربه انه ضارب فى الماضى فيصدق عليه انه
ضارب مطلقا قلنا وهذا ليس بشىء لان صدق ذلك المقيد بطريق الحقيقة ممنوع بل هو
مجاز والظرف قرينته وقالوا ثانيا لو صدق المشتق حقيقة على من انقضى منه المعنى
لصدق على من كان كافرا ثم آمن انه كافر حقيقة واللازم باطل بالاتفاق والجواب
ما اشار بقوله ومنع اطلاق الكافر على من آمن انما هو شرعى تعظيما لهم واظهارا لشرف
ايمانهم لا لغوى اذ وجه هذا المنع من جهة اللغة اول البحث وقيل لدفع دليلهم الثالث
بخروجه اى الكافر عن محل النزاع اذ هو مما لم يطرأ على المحل وهو ما صدق عليه
المشتق من الذوات وصف وجودى ينافى الوصف الاول كالكافر المبحوث عنه
قد المصنف نسبة هذا الكلام الى المحصول موجهة فى كتب بعض الحاشية وادرجه
شيخنا الشهيد فى قواعده ولكن لم نجده فى المحصول ولا فى كلام علماء الاصول فكانه
صدر تنبيه بلفظ قيل فى اطلاق النائم اذا اقام على اليقظان والقاعد مجازا اتفاقا
لطريان الوصف الوجودى المنافى لصفة النوم والقيام على المحل لا السارق و
الزانى بعدهما اى بعد السرقة والزنا فان اطلاقهما على الاختلاف المذكور
لعدم طريان الوصف الوجودى المنافى لهما فتفريع وهو من القليل بقاء كراهة تطرأ
بالسخن فى الشمس بعد برده على هذا الاصل وهو ان بقاء المعنى شرط فى صدق
المشتق حقيقة غير مستقيم كما ترى لطريان البرودة وهى وصف وجودى على المحل
فصل لا يشترط الاتصاف اى اتصاف المحل بالمبداء وهو معنى المشتق منه
فى صدق المشتق عليه سواء كان المشتق اسم الفاعل او اسم المفعول او غيرهما وسواء
كان المبداء قائما بغير ذلك المحل اولا كما ذهب اليه الاشاعرة والآمدى وابن
والحاجبى خصص المشتق باسم الفاعل والمبداء بما اذا كان قائما بغيره وقد فصل

ذلك

وذلك ان اسم المفعول والفاعل الذى كان مبداه قائما بذاته كالعالم والقادر و
وغيرهما فان المشتق من الذوات مما لا نزاع فى جوازه وذلك وان غلب الاتصاف
به لكن لا يوجب ذلك عدم الجواز بدونه واستدل على عدم الاشتراط وهو مذهبنا
ومذهب المعتزلة بصدق المؤلم والضارب على شىء بالاتفاق مع قيام الالم
والضرب بغيره لان كل واحد منهما اثر حاصل فى المفعول كالمتألم والمضروب
عند الاشاعرة لاتحاد التأثير والاثر فى الوجود الخارجى عندهم فلو كان الاتصاف
بالمبداء شرطا لما صدقا عليه وذلك ان الشىء الذى لم يتصف به ضرورة انتفاء
المشروط عند انتفاء الشرط وفيه اى فى هذا الدليل ان المبداء فى المؤلم و
الضارب هو التأثير وهو قائم بما صدق عليه لا الاثر الذى هو قائم بالمفعول
لانهما وان كانا متحدين فى الخارج عندهم لكنهما متغايران بحسب المفهوم و
الاعتبار فان الضوء الحاصل من الشمس فى البيت امر موجود واحد لكنه اذا نسب
الى الشمس يسمى اضاءة واذا نسب الى البيت يسمى استضاءة فلا يتم الدليل و
والالزام ويمكن ان يستدل على عدم الاشتراط بصدق الله الخالق والقادر و
الخالق عليه سبحانه بالاتفاق والعينية اى عينية الصفات الكمالية للذات
المقدسة ثابتة مبنية فى علم الكلام ولا قيام للخلق الذى هو المخلوق به سبحانه
والا لكان محلا للحوادث وانه باطل اتفاقا وفيه نظر لان الخلق هو التأثير
فلا يكون بعض المخلوق لان التأثير نسبة بين الخالق والمخلوق والنسبة لا يكون عين
احد المنتسبين والتأثير قائم بذاته تعالى والجواب ان ذلك التأثير ان قدم قدم
الاثر هو العالم لاقتضاء قدم النسبة قدم المنتسبين والا لافتقر الى تأثير فان
قيل التأثير من الامور العدمية لكونه نسبة فلا يحتاج الى تأثير آخر فلا تسلسل اجيب

بان كون الشئ حادثا ينافي كونه من الامور العدمية اذ الحادث موجود مسبوق بالغير
او العدم ولما كان محل النزاع اعم من ان يكون المبدأ قائما بالغير ام لا كما عرفت
انفا لا يرد ان هذا على تقدير تسليم ان الخلق هو المخلوق خارج عن محل النزاع لان
المخلوق ليس فعلا قائما بالغير بل مجموع بعضه قائم بنفسه كالجواهر وبعضه قائم به كبعض الاعراض
والمجموع من حيث هو مجموع قائما بنفسه لا بغيره كما ان الجسم المركب من الهيولى والصورة يعد
قائما بنفسه وان كان الاجزاء قائما بالبعض على ان بعض المخلوقات كالعرض قائم
بالغير وبه يحصل المط وتشبثوا اي القائلون بالاشتراط وهم الاشاعرة بالاستقراء
اي تتبع الكمالات المشتقة وعدم الظفر فيما بينها بما صدق على ذات المبدأ غير قائم به
ويلزمهم مع ما ذكرنا من المشتقات الصادقة على ما لم يتصف بالمبدأ ومع ضعف
الاستقراء على تقدير ثبوته لافادة الظن منع اطلاق الموجود وبما ذكرنا من تعميم
محل النزاع لا يرد ان هذا غير نافع لهم والموضحات على الشئ مثل الصلوة مثل العينية والوجود
والوجود
للذات الموجودة بزعمهم وقيام الصوت بالهواء لا بالمصوت وجعلهم الوجوب
الكلام النفسي فلا يكون قائما بالصلوة والحق ان البحث في هذه الادلة و
الالتزامات مما لا طائل تحته ان اللغة غير مبنية على امثال هذه التدقيقات بل
بناها على الظواهر واللغويون لم يتفطنوا بعينية الصفات ولا بعينية الوجود
للماهية ولا بقيام الصوت بالهواء وغير ذلك وكلامنا انما هو على فرض لا على
ما هو الواقع في نفس الامر ودعويهم الاستقراء لم يثبت ولما فرغ عن المبادي
اللغوية اراد ان يشرع في المبادي الاحكامية وانما اخرها لان الاحكام في
كونها احكاما يحتاج الى المبادي اللغوية والمبادي المتعلقة بها يحتاج في التصور
اليها والمحتاج الى المحتاج الى الشئ محتاج الى ذلك الشئ في الجملة والمحتاج لابد

ان يتأخر

ان يتأخر عن المحتاج اليه فقال والثالث من المطالب الثلثة في المبادي الاحكامية
والكلام فيه عن ماهية الحكم وعن اقسامه وعن الحاكم وعلم انه لا نزاع في ان الحكم هو
الوجوب واضداده ولا في ان الواجب واخواته ما يتعلق هو او ضده به من
الافعال ولا في ان الخطاب اللفظي دليل الحكم وانما النزاع في ماهية الحكم فالمعتزلة القائلون
بحكم العقل جعلوه صفة للفعل والاشاعرة القائلون بعدمه وبالكلام النفسي جعلوه نفس
الخطاب الذي هو امر شرعي والمص اشار الى ما ناسب الاول من البيان بقوله الحكم
الشرعي خرج بالوصف الحكم العقلي طلب الشارع خرج بالاضافة طلب غيره من المخلوقين
الا طلب الرسول عليه السلم والسنة اذ هو في الحقيقة طلب الشارع فيندرج تحته من المكلف
تصور التكليف وهو توجيه الخطاب الى من يستاهله لا يتوقف على تصور الحكم وان كان
مقارنا له فلا دور الفعل او تركه الترديد في اقسام المحدود لا في الحد ورتب اكتفى
بعضهم بالفعل وحصر الاقسام فيه فورد عليه ان كثيرا من التروك تتصف بالكراهة
واجاب بان الترك لا قدرة عليه فلا تكليف به والتكليف حيث يتعلق به ظاهرا كان
متعلقا بالكف وضده او توطين النفس عليه فمعنى كراهة الترك راجع الى كراهة الفعل
مع استحقاق الذم بمخالفته اي بمخالفة الشارع وارجاع الضمير الى المذكور من الفعل
والترك بعيد جدا وقد اشار بها الى الوجوب والحرمة كما اشار بقوله او بدونه اي
بدون استحقاق الذم بمخالفته الى الندب والكراهة فقد تمت الاشارة الى اربع
من الخمسة وبقي واحد وهو الاباحة اشار اليه بقوله او تسويته اي تسوية الشارع
بالرفع عطف على قوله طلب الشارع بينهما اي بين الفعل والترك لو عطف على الطلب
والتسوية على ما هو الحق عند من يقول بعقلية الحسن والقبح وهو خارج عن الحد لو لم يدرج
ولا يخرج ينقض لذلك اي للطلب باقسامه والتسوية سواء كان المكلف عالما

بذلك الوصف اولاً او السقط قوله مع استحقاق الذم بمعنى لغة او بدونه وقوله الوصف
مقتضٍ لذلك لكل من البواقي كافية في المعنى فطعاً للطرد والعكس لكنه زاد هذه الاشياء
ليبين ان علة الحكم كما هو راي الامامية والمعتزلة وللاشعار بحد كل واحد من الانواع
الخمسة ضمناً كما نبه عليه بقوله فعلمت الاحكام الخمسة وهي الوجوب والندب والحرمة
والكراهة والاباحة وتحديدها فالوجوب كون الشيء مطلوباً بالشرع فعلاً مع استحقاق الذم
بتركه والوصف مقتضٍ لذلك وعليه فقس وقد لاح منه ان الواجب واخواته ما تعلق به تلك
المفهومات من الافعال وهذا القدر كاف في معرفة هذه الاقسام لكن المصنف ذكر حد
بعض منها اعني الواجب على نهج ارباب الصناعة وبين اقسامه واحكامه كما ستعرف
بعونه والله تعالى او نقض على الحد بوجوه الاول ان عكسه ينتقض بالحكم الوضعي وهو
كون الوصف سبباً او شرطاً او مانعاً بوضع الشرع وحكمه كون الدلوك سبباً لوجوب
الصلوة لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس اي لميلها الى الغروب وكون الطهارة
شرطاً لها وكون النجاسة مانعة منها فانها احكام شرعية لكونها مستفادة من الشرع
وخارجة عن الحد والجواب ما اشار اليه بقوله والوضعي ليس حكماً فلا يضرنا خروجه
الحد بل لابد من ذلك لئلا ينتقض طرده بدخول ما ليس منه فان كون الدلوك
سبباً لوجوب الصلوة يستلزم وجوب الصلوة عنده وكون الطهارة شرطاً لها
يستلزم وجوب ايقاعها مع الاتصاف بها وكون النجاسة مانعة منها يستلزم
تحريم الصلوة معها ولذلك قد يحكم بانه من افراد المحدود والحد صادق عليه
لان الطلب اعم من الصريح وغيره الثاني ان تعلق الطلب بالترك ممتنع لان
الترك وهو عدم الفعل مستمر من الازل فلا يكون اثر القدرة العبد ولا حاصلاً
بتحصيله فلا يكون مطلوباً والجواب ما اشار اليه بقوله ولا مانع من طلب الترك

لان ذاته

لان ذاته وان كان غير مقدور ولكن اثر القدرة ليس نفس ذاته بل الاستمرار
عليه اي استمرار المكلف على الترك وهو مقدور اذ له ان لا ياتي بالفعل
فيجعل العدم مستمراً وان ياتي به فيزيل استمراره وقد يجاب بانا لا نسلم ان العدم ليس اثراً
فان عدم المعلول اثر لعدم العلة كما ان وجود المعلول اثر لوجودها وفيه نظر الثالث ان
الطلب قد يتعلق بافعال الصبي كالصوم والصلوة اذا بلغ سبع سنين واخراج الجناية
من ماله اذا اتلف مال غيره وهو حكم شرعي والحد لا يصدق عليه لانه ليس من فعل المكلف
والجواب ما اشار اليه بقوله والطلب في التمرين ونحوه مما يشعر ظاهره بوجوده من غير مكلف
كاخراج الجناية عند الاتلاف راجع الى الولي فان الشرع امره بتمرين الطفل واوجب
عليه اخراج الجناية لا على الصبي فلا يتأخر الوجوب الى اوان البلوغ لو لم يكن له ولي و
لا يمتنع انفكاك المسبب عن السبب عند انتفاء بعض الشرائط الرابع ان الفعل قد يكون مكروهاً وعبادة
كمسنون الصوم في السفر ومفروض الصلوة في الحمام مثلاً راجح على الترك مع اتصافه
بالكراهة المقتضية لرجحان الترك على الفعل فيلزم اجتماع الضدين ولا يصدق على حده
شيء من الاقسام فالحق بانه بعض المتأخرين حيث زاد هو بان ذلك قسماً
سادساً خلاف الاولى وبذلك يندفع التنافي فان فعل هذا النوع من العبادة
راجح على الترك مرجوح بالاضافة الى غيره من افرادها الذي هو اولى منه والجواب
ما اشار اليه بقوله ومكروه العبادة من المندوب مندرج تحته ويصدق عليه حده لا
منه اي لا من المكروه لرجحانه اي لرجحان فعله على تركه وما ذكر ان الوصف
مقتض لذلك واذا كان كذلك كان رجحان تركه على الفعل لوصف راجع اليه مقتض
لذلك فلا يصدق عليه حد المكروه او منه اي من المكروه بارجاعها اي
الكراهة الى وصف خارج عن نفس الفعل كوصف التعب والتشوف وانت خبير

بان تسميته بالمكروه ح مجاز لان الكراهة كون الشيء مطلوب الترك بدون استحقاق
الذم تمحى لغة لوصف راجح اليه معنى لذلك والأوجه انه ليس كذلك واعلم انه لم يظهر من
هذا الجواب حكم مكروه العبادة الواجبة كالصلوة في الحمام والذي من كلام المص
في الحاشية انه من الواجب البتة وفيه بحث اذ الواجبة ايضا يمكن ان يكون
من باب المكروه بارجاعها الى وصف في نحو كراهة الماء وكونه محلا للاوساخ
الى غير ذلك مما لا ينفك عن الصلوة وتسمية القسمة به اى لسبب مكروه العبادة
تعسف لدخوله بدون ذلك فصل الى غير الحكم لم يقيده بالشرعي لان الحكم عنده
منحصر فيه خطاب الله الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام وفي العرف
هو الكلام المقصود منه الافهام وهذا هو المراد في هذا المقام دون الاول الا
ان يحمل الحكم على المعنى المصدري ثم الكلام عندهم يطلق على اللفظي والنفسي اما بالاشتراك
او بطريق الحقيقة في الثاني والمجاز في الاول وهذا الاخير هو المراد هنا فالحكم
عندهم معنى قديم قائم بذاته تعالى واللفظ دليل عليه وقيل يرد على هذا ما تقرر في تعريف
الفقه من ان الدليل الشرعي ليس الا خطابه سبحانه واذا كان الحكم ايضا هو خطابه
تعالى فيصير حاصل الفقه هو العلم بخطاب الله الحاصل عن خطاب الله فان الدليل
هو الخطاب اللفظي والحكم هو الخطاب النفسي وفيه ان حمل الحكم في ذلك التعريف على
الخطاب النفسي يوجب الحكم بزيادة قيدي الشرعية والفرعية كما مرت اليه
الاشارة فالاصوب ان يراد بالحكم الواقع فيه الاسناد الذي هو متعلق التصديق
وما تقرر من ان قصد الافهام معتبر في الخطاب وليس بمعتبر في النفسي فلا يصح
جعل الخطاب عبارة عن النفسي يمكن دفعه بانا لا نسلم انه لا قصد من النفسي
الا الافهام اذ قصد الافهام قد يكون بنفسه كما في اللفظي وقد يكون بعبارته

كما في النفسي فيقصد به افهام المنهي بعبارته واضافته اليه سبحانه يفيد اختصاصه
به بان كان محلا او بوضعه فخرج خطاب غيره اذ لا حكم عندهم الا لله واما وجوب
اتباع خطاب الرسول والسيد والاجماع والقياس فلكون تلك الامور
معرفة لخطابه سبحانه ومظهرة لوجوده والقول بان المراد من الله هو الشارع فيندرج
فيه خطاب الرسول ايضا مع بعده لا يقطع اصل الاحتياج الى ذلك التوجيه المتعلق
بافعال المكلفين فصل عما لم يتعلق بها كالخطاب بذاته وصفاته والقصص والقول
بان الحد لا يصدق على الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان لانهم غير مكلفين مندفع
بما مر من ان تلك الاحكام متعلقة بفعل الولي حقيقة والثواب له واعترض عليه
بوجهين الاول ان الخطاب قديم عندكم فلا يصح اطلاقه على الحكم لانه حادث
اما اولا فلانه صفة لفعل العبد كقولنا هذا وطي حلال او حرام وفعل العبد حادث
واما ثانيا فلانه يوصف بالحدوث وكل ما يوصف بالحدوث حادث اما الاول
فلان قولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا صحيح بالاتفاق وهذا الحكم بحصول
الحكم وهو الحل بعد ما لم يكن حاصلا وما كان كذلك كان حادثا واما الثانية فلانه
قد ثبت في الكلام ان القديم لا يوصف بالحدوث واما ثالثا فلان فعل العبد
علة له كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق وفعل العبد حادث فمعلوله
اولى بالحدوث والجواب عنه بان الحكم ليس نفس الخطاب بل الخطاب المتعلق و
قدم الخطاب لا يقتضي قدم المجموع لجواز عدم الجزء وحدوث الكل ليس شيئا لان
المراد بالخطاب المتعلق خطاب من شانه ان يتعلق لا انه متعلق بالفعل
بجميع افعالهم والا لم يوجد الحكم اصلا واذا اريد ذلك لم يكن حادثا والا لزم
حدوث قدرته تعالى اذ من شانها ان يتعلق بالحدوث بل الجواب اما لان

ان الحكم حادث والوجوه المذكورة في بيانه باطلة اما الاول فلا نم ان الحكم صفة لفعل العبد
بل هو متعلق به ولا يلزم من تعلق شيء بشيء ان يكون ذلك الشيء صفة له والا لزم ان
يحصل للممتنع من تعلق القول به في قولنا شريك الباري ممتنع وصف ثبوتي وانه باطل
لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم واما الثاني فلا نم ان الحكم يوصف بالحادث
بل تعلقه يوصف به اذ معنى حلت بعد ما لم يكن حلالا ان تعلق الحل بها بعد ان لم يتعلق
ولا يلزم من حدوث التعلق حدوث المتعلق واما الثالث فلان افعال العبد
كالنكاح والطلاق ونحوهما معرفات للحكم لا علل موجبة ويجوز ان يكون الحادث
معرفا للقديم كالعالم للصانع الثاني ما اشار اليه بقوله وقد ينتقض عكسه بالخواص
كجواز نكاح ما زاد على اربع ووجوب صلوة الليل عليه عم من جهتين احدهما ترك
الفعل واقامة الافعال مقامه والاخرى حذف المكلف واقامة المكلفين
مقامه ولهذا قيل ولو قال بفعل المكلف لكان احسن ليتناول ما لا يعم من الخطاب
كالخواص وفيه نظر لان هذا القول لا يدفع النقض لان المحلى باللام والجمع المضاف
للعموم وانت خبير بانه يرد على الحد ما هو اشد من النقض المذكور وهو ان الحد لا
يصدق على شيء من افراد المحدود اذ ليس شيء من الاحكام ما يتعلق بجميع افعال
جميع المكلفين وقد يتشبث في الجواب عنهما بان مقابلة الجمع بالجمع يفيد توزيع الاحاد
بالاحاد فان قيل ان اريد بالمقابلة بين الخطاب والافعال فالخطاب
ليس بجمع وان اريد بين الافعال والمكلفين فلا ينفع التوزيع ههنا اجيب بان
الخطاب جمع معنى لان اضافته يفيد العموم فان قيل سلمنا ذلك لكن عمومه يفيد
شمول الاحاد وعموم الجمع يفيد شمول الجموع فلا ينفع التوزيع ايضا اجيب بان
الحق عند المحققين ان عموم الجمع ايضا يفيد شمول الاحاد ولان عمومه بالقياس

الى الاجزاء لا الى الجزئيات كالجزئيات والله تعالى لا يليق الحد لا ينطبق الحد
لان المراد بالخطاب ح كل واحد من افراده والحد هو مهية الحكم من حيث
هي لان توجيهه ذلك معروف على ان لهم ان يقولوا الحكم ايضا يفيد العموم لانه
معرف باللام وطرده بقوله تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون
فانه خطاب متعلق بافعال المكلفين لانه اخبار بحال افعالهم وهو كونها مخلوقا لهم
والله سبحانه عند الاشاعرة وليس بحكم اتفاقا لم ينطبق الحد عليها اي على
هذه الاية اظهر من انطباقه على غيرها من الاحكام لمن ركبها له اي للحد في الاشعار
الظاهري بالعموم بين عموم الموصول والمخاطبين ولذلك استدلوا اي الاشاعرة
بها على خلق الاعمال اي ان افعال العباد كلها مخلوقة لله سبحانه وقد يكون
اي يندفع النقض عن العكس بان التعلق اي تعلق الخطاب بالغير اعم فعلا
في التخصيص اي في تخصيص الخطاب بفعله ملحوظا كما ان التعلق القيام بغير زيد فرحا
تخصيصه به ملحوظا والتعلق في الحد اعم من ان يكون حقيقيا او بحسب الاعتبار
وبحسب الملاحظة فيصدق الحد على الخواص والجنسية هذا الجواب يدفع النقض
بان الحد لا يصدق على شيء من المحدود ايضا بخلاف الاول من الجمعين على الافعال
والمكلفين مقصودة كما في قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم والمراد بها
جبرئيل عم وقد مر مثله في تعريف الفقه وقد يذب عن العكس بان المتعلق بالجمع لا يجب
ان يكون متعلقا بكل فرد منه كما ان المتعلق بالجميع لا يجب ان يكون متعلقا بكل جزء
منه ولهذا يصح رأيت زيدا اذا رأيت منه وجهه وعن الاطراد بان حيثية
التكليف على ما هو الظاهر من التعلق معتبرة في الحد وقد صرح به الشيخ في التنقيح
فالحكم ح خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث انهم مكلفون فخرج

عن الحد ما ليس بهذه المثابة تمثل الاية المذكورة وفيه نظر لانه ان اريد بالمكلفين المكلفون
بذلك الخطاب ورد عليه النقض بخروج خطاب الاباحة وان اريد عمومهم دخل
فيه مثل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم لانه خطاب متعلق
بفعل المكلف من حيث انه مكلف بناء على انه وعيد وربما التزم بعضهم بانه حكم
وتحريفه اى الذب عن العكس والطرد التعدد اى تعدد الحكم فى الجزئى
او فى اختصاصه بالزيادة مكان اباحة بالنسبة اليه وتحريم بالنسبة الى الامة فعاد
نقض العكس بها اما على الاول فمن جهتين واما على الثانى فمن جهة واحدة
والتجوز اى تعريف الجمع للاستغراق وحمله على الجنسية تجوز وهو غير جائز من غير نصب
قرينة سيما فى التعريفات واعتبارها اى الحيثية فى الاية ايضا كما فى الحجة
لتضمنها اى الاية الانكار عليهم اى على عبدة الاصنام وهو مستفاد من
الاستفهام فى عبادة ما يتخذون وطلب منهم الكف عن ذلك مع المنع من
النقض فهى اذا خطاب متعلق بافعال المكلفين من حيث انهم مكلفون بترك
ذلك المطلب او المعنى ان الكفار هم فى ذلك اى تضمن تكليفهم بعبادة الله الخالق البارى
سواء كان بذلك الخطاب او غيره ولما استدل الاشاعرة بهذه الاية على خلق الاعمال
اشار المص الى دفعه وان لم يكن له دخل فى هذا المقام ثم توقفها اى الاية الكريمة ظاهر فى
ارادة خلقه سبحانه جوهر الصنم كالحجر والخشب وهو المعمول دون العمل من الشكل والعبادة و
وذلك لان لفظة ما فى ما تنحتون موصولة لا مصدرية بالاتفاق وقوله وما تعملون
ترجمة تحته فلفظة ما فيه اخت للاولى والعدول عنها الى المصدرية تعسف ظاهر والقول
بان حملها على الموصولة يوجب القول بالحذف فى الكلام والاصل عدمه مدفوع بان
حملها على المصدرية يوجب عدم تناسب اجزاء الكلام والاهتمام بالتناسب

اشد

اشد من الاهتمام بعدم الحذف على ان مجئ ما موصولة اكثر من مجيئها مصدرية كما شهد به
صاحب الكشف وغيره وحذف العائد الى الموصول اذا كان منصوبا بالمفعولية
شايع فى القرآن وغيره بل لا يكاد يوجد الا محذوفا وبهذا يدل على ان حذفه اولى
فلا يتم الاستدلال بها على خلق العمل اذ بناؤه على المصدرية وهى خلاف ظاهر على ان
المصدر لا يجب حمله على ظاهره لجواز ان يكون بمعنى المفعول والقول بان الاصل
عدم التجوز لا يجدى نفعا لان المطلب يقينى والاحتمال ينافيه واليقين لو كان معناه
والله خلقكم وخلق عملكم من العبادة لكانت الاية الى ان يكون عذرا لهم اقرب
من ان يكون لوما وتوبيخا ولكان لهم ان يقولوا لم تعيرنا على عبادتها والله تعالى
هو الفاعل لذلك فيكون الحجة لهم لا عليهم ودعوى البيضاوى بعد جعله ما مصدرية
وحمله على الظاهر الاولوية اى اولوية كون معمولهم مخلوقا لله سبحانه بواسطة توقفه على
فعلهم الذى هو مخلوق له تعالى اخذا منهم غير مسموعة لانه غير بين ولا مبين والتوقف
اى توقف المعمول على فعلهم الذى هو فعله سبحانه عندهم لا يوجبها اى الاولوية كما
فى القدرة والمقدور فان قدرتنا منه تعالى والمقدور هو فعلنا مع توقفه عليها
لم يثبت انه منه تعالى والنزاع فيه بين العقلاء معروف ويلزمه القول بكون
سكون الجسم بالقسر القسرى بعد انقطاع حركة القسرية ثم حركته الطبيعية
الى السفل اولا بان يكون فعل القاسر من الحركة الاولى القسرية لتوقفهما عليها و
هو كما ترى ولله در الفخر الرازى وصاحب الكشف والنيشابورى حيث
سلكوا مسلك الانصاف واعترفوا بان الاستدلال بهذه الاية على خلق
الاعمال غير تام فتمت ولو نقض طرد الحد اى حد الغزالى بعد تحسينه بحيثية
التكليف بآخر الزلزال وهما فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل

مثقال ذرة شرا يره لكان اظهر من نقض طرده بالآية المذكورة لصراحة الوعد و
الوعيد فيهما بخلاف الآية السابقة ولما كان للقائل ان يقول المراد بالمكلفين من له صلاحية
المكلفون بذلك الخطاب الذي هو الحكم فلا ينتقض باخبار الزلزال لان
التكليف لم يثبت بهما بل بغيرهما اجاب المص عنه بقوله وارادة المكلفين بذلك
الخطاب ان صلحت الطرد باخراجهما عن الآيتين افسدت العكس بالاباحة
اذ لا يصدق عليها انها خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بذلك الخطاب
اذ لا تكليف فيها وانما جر بلفظ ان دون اذ لجواز ان يقال ان فيها تكليفا
بعمل الخير واجتناب الشر فلم يخرجا كزيادة الاقتضاء اي طلب الفعل او الترك مع
المنع من النقيض اولا معه والتخيير اي كما ان زيادتهما في الحد لاندفاع نقض طرده
بالآية المذكورة مفسدة لعكسه بالحكم الوضعي مثل كون الشيء سببا وشرطا
ومانعا كالدلوك والطهارة والنجاسة بالنظر الى الصلوة ان جعل حكمة الوضعي
كما ذهب اليه جماعة اذ لا اقتضاء فيه ولا تخيير فيخرج عن الحد مع انه من افراد المحدود
وان لم يجعل حكمة كما ذهب اليه بعض المحققين فلا فساد في خروجه لانه منه فزيادة
من الحد او الوضع ليستقيم العكس فان الدلوك واخواته بوضع الشارع وجعله صار
سببا وشرطا ومانعا وفيه ان هذا القيد يغني عن القيدين المذكورين لان قسمي الاحكام بهما
عندهم بوضع الشارع وجعله وكان ذكرهما لتفصيل الانواع والاقسام لا للاحتياج
كما صرح به بعض المدققين واعلم ان هذا القيد في الحد عطف على الاقتضاء فالخطاب
الوضعي لا بد من ان يتعلق بفعل المكلفين ايضا اما بجعل فعل المكلف سببا او شرطا
او مانعا لفعله او بجعل ما ليس بفعل المكلف ولا مقدور له كذلك ومن هذا القبيل جعل
اتلاف الصبي سببا لاداء وليه الضمان من ماله واندفع بهذا ما قيل من ان خطاب الوضع

قد يتعلق

قد يتعلق بفعل غير مكلف كجعل اتلاف الصبي سببا لاخراج الملك عن والعلامة التفتازاني
لما راى ذلك حكم بان هذا القيد عطف على الله فالخطاب الوضعي عنده اعم من ان يتعلق
بفعل المكلف ام لا فيرد عليه ان هذا يفسد طرده بخطاب وضع زيد مثلا هذا اعتقد من
جملة حكما براسه ومن ارجعه اي الوضعي اليهما اي الاقتضاء والتخيير بواسطة ان
كون الدلوك مثلا سببا للصلوة يتضمن وجوب الصلوة عنده وعليه فقس اسقط
اي قيد الوضع عن الحد ولم يخص الاول اي الاقتضاء بالصريح بل عمم ما يشمل
الضمني ايضا فيرد عليه النقض بكثير من الآيات التي ليست من الاحكام مثل
والله بما تعملون خبير فينبئكم بما كنتم تعملون ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات
الى غير ذلك من الآيات المتضمنة للاقتضاء كما يرد على المخصص بالصريح النقض
اي نقض الطرد باية ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم لصراحتها في التحريم والحق
ادراجها في الحكم فاندفع النقض ح والاجماع على خلافه اي خلاف ادراجها
في الحكم لم يثبت فصل في بيان ان الحسن والقبح عقليان واعلم ان هذه المسئلة
هي المعركة العظيمة بين المعتزلة والاشاعرة واكثر قواعد الاعتزال بل اكثر القواعد
الاسلامية مبنية عليها وقد اضطربوا في ذلك فالذي عليه المعتزلة كافة
والامامية والبراهمة والكرامية والتناسخية والثنوية والخوارج هو انهما
عقليان والذي عليه الاشاعرة هو ان العقل معزول عن درجة الاعتبار
فلا يحكم به فيما يتعلق به حكم الشارع من افعال المكلفين بان ذلك الفعل حسن
او قبيح لذاته ولا بد قبل الشروع في المقصود من بيان محل النزاع ليتوارد القولان
على امر واحد فنقول الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول ملائمة الغرض
ومنافرته كقتل زيد بالنظر الى اعدائه واوليائه وهو عقلي يختلف بالاعتبار اتفاقا
الثاني كون الشيء صفة كمال او نقص كالعلم والجهل وهو ايضا ثابت

للصفات بحكم العقل اتفاقا الثالث تعلق المدح او الذم بالفعل وهذا المعنى
قد اختلفوا فيه فذهب الاشاعرة الى انه يستفاد من الشرع حتى لو انقلب القضية
في الامر والنهي لانقلب الحسن قبيحا والقبيح حسنا وذهب المعتزلة الى ان للفعل
في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة او مقبحة مقتضية لذلك لكن الافعال
عندهم ليست على نهج واحد فيهما بل يدرك بعضها ضروري كحسن الصدق النافع
وقبح الكذب الضار وبعضها نظري كما في العكس وبعضها لا يدرك الا
بالشرع كصوم العيد وطرفيه ثم انهم قد اختلفوا فذهب الاوائل الى ان حسن
الفعل وقبحه لذاته من غير صفة توجبهما وذهب بعضهم الى انهما لصفة وبعضهم
الى ان القبح باعتبار صفة موجبة له والحسن يكفي فيه عدم موجبة القبح وذهب الجبائي
الى انهما باعتبار صفة اعتبارية موجبة لهما كلطم اليتيم للتأديب او للتعذيب
والمص رح تمسك اولا بالضرورة وثانيا بالاستدلال فقال استحقاق
المدح على العدل والاحسان والذم على الظلم والعدوان ضروري تشهد به
اي بكونه ضروريا او بثبوت ذلك الاستحقاق الوجدان فان من تصور الطرفين وجدهما
على ما هو حقه وجد نفسه قاضية بذلك بلا توقف ولا تمسك بالشرع فان قيل لو كان
ضروريا لما كان بينه وبين قولنا الكل اعظم من الجزء تفاوت لكنه ثابت لانا
نتوقف في الاول دون الثاني قلنا التفاوت قد يوجد في الضروريات
اما لعدم تصور الطرفين وعدم التوجه او للالف والاستيناس او لغير ذلك
ويحكم به نفاة الشرائع فلو كان ذلك الاستحقاق مستفادا من الشرع لما حكموا
به لتوقفه على القول بالشرع وهم لا يقولون به واذا ثبت كونهما عقليين
في هذه الافعال ثبت فيما عداها اذ لا قائل بالفرق ولما قيل ان ذلك
الحكم وان كان ضروريا لكن يمنع كونه بالمعنى المتنازع فيه بل هو باحد المعنيين الاولين

ولكن

ولكن لا يمنع حكم العقل فيهما اجاب عنه بقوله ومن فسر الحسن والقبح على صفة الكمال
وموافقة الغرض اي غرض الفاعل او غيره ونقيضيهما اعني صفة النقص ومخالفة الغرض
واقر بهما في المذكورات من الافعال بالمعنى المتنازع فيه الذي ذكرناه اولا
فقد كابر مقتضى عقله فلا يلتفت اليه السمع وهو مباهت والتخالف بين الفعل
وحسنه او قبحه ينفي ذاتيتهما اي كونهما مستندين الى ذات الفعل او الى
صفة لازمة لها لاجتماع النقيضين هذا دليلان على نفي كونهما ذاتيين تقرير الاول
انه لو كان الحسن والقبح ذاتيين لما صار الحسن قبيحا وبالعكس واللازم باطل فالملزوم
مثله اما الملازمة فلان الصفة الذاتية كالحيوانية بالنسبة الى الانسان لا تتبدل
بالاضافة الى الاحوال لاستحالة انفكاك كل من الذات وما هو ذاتي له
عن الآخر واما بطلان التالي فلوقوع تلك الصيرورة لان الكذب وهو
قبيح قد يصير واجبا فضلا عن صيرورته حسنا كما اذا استخفي به عصمة نبي عن ظالم
يقصد قتله ويمكن ان يجاب بان ذلك القول الواقع لانقاذ النبي من حيث
ان مضمونه غير مطابق للواقع جهة يقتضي القبح اما مجموعها او بجزئها ومن
حيث الانقاذ جهة اخرى يقتضي الحسن كذلك فهناك جهتان مختلفتان
يقتضي احديهما القبح والاخرى الحسن وانتفاء الذم لا ينافي القبح لان
ذم الفاعل ومدحه عند القائلين بعقليتهما لصفة متغايرة لما به يحسن الفعل
او يقبح كما صرح به بعض المحققين وموجب الذم منتف هنا لصدور ذلك القول
اضطرارا فوجه القبح لوجود سببه لا ينافيه انتفاء الذم لانتفاء سببه ولهذا
يندفع الدليل الآتي ايضا كما يندفع ما يورد عليهم من استلزام القول بالذاتية
بطلان النسخ من الوجوب الى الحرمة وبالعكس مثلا وتقرير الثاني في انها

لو كانا ذاتيين لزم اجتماع النقيضين والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان قول القائل لاكذبن غدا اخبرا اما صادق او كاذب وعلى التقديرين يلزم ذلك اما على
الاول فلانه حسن لصدقه مع انه يستلزم الكذب في خبره الآخر وهو قبيح والمستلزم للقبيح
قبيح فيكون حسنا وقبيحا وهو اجتماع النقيضين واما على الثاني فلانه قبيح لكذبه
مع انه يستلزم الصدق في خبره الآخر وهو حسن والمستلزم للحسن حسن فيلزم اجتماع
النقيضين بخلاف ما اذا كانا شرعيين او اضافيين اما الاول فلان التعارض
بينهما يوجب اسقاط احدهما ولا محذور فيه لان تحققه نحو اعتبارات الشرع
وجعله واما الثاني فلاختلاف المحل اذ الفعل باحدى الجهتين محل لاحدهما
وباخرى محل للآخر فيختلف المحل اعتبارا فلا يلزم اجتماع النقيضين وفيه انه لا
ينتهض حجة على الجبائية وعلى من يقول ان الحسن هو العاري عن جميع وجوه القبح
لانه لا يصدق الحسن عليه سواء كان صادقا او كاذبا لان فيه جهة القبح واجاب
بعض الافاضل بان مراد المعتزلة هو ان للافعال حسنا وقبحا ذاتيين ولا يلزم
منه ان يكون كل حسن وقبح ذاتيا لجواز ان يكون الافعال بعد كونها موصوفة
بالذاتيين موصوفة بالعرضيين ايضا فقد يجتمع حسنان في فعل كالصدق
النافع وقد يجتمع القبحان كالكذب الضار وقد يوجد احدهما
دون الآخر كالصدق الضار والكذب النافع اذا عرفت هذا فلا يخفى
ما في الدليلين من المنع اما الاول فلانه انما يلزم الانفكاك الذاتي لو كان عروض
العرضي موجبا لزواله وليس كذلك لجواز اتصاف شيء بشيء بالذات وبنقيضه
بالعرض واما الثاني فلانه انما يلزم اجتماع النقيضين لو كان كل واحد منهما
ذاتيا وليس كذلك ولما اجيب عن الدليل الاول بان في الكذب

يلزم اجتماع النقيضين

لانفاذه

لانفاذ النبي ارتكاب اقل القبيحين من الكذب الموجب لانفاذه والصدق
الموجب لقتله لان الكذب صار حسنا والى هذا اشار عليه السلام ومن ابتلى
ببليتين فليختر ايسرهما ارده بقوله وارتكاب اقل القبيحين مدخول لان
هذا الكذب واجب كما لو وجب تخليص النبي ع وهو لا يحصل الا به فهو حسن فلا يكون
قبيحا ويمكن الجواب عنه بان الكذب غير واجب لامكان التخليص بغيره وذلك
بان ياتي بصورة الاخبار من غير قصد اليه ومثل ذلك كثير كما في صيغ العقود و
غير ذلك او معه ولكن مع التعريض وهو صرف الكلام عن ظاهره بطريق لا يفهمه السامع
له ولا يوجب ذلك عدم الوثوق على الشرائع لوجوب حملها على الظاهر بدليل ولو
قدر انه لا يحصل الا مع الكذب فلا يلزم من حسن التخليص حسنه بالذات والقول
بان ملزوم الحسن حسن قد عرفت ما فيه ونسبتهما اي كونهما مستفادين من
الشرع دون العقل ينفي الوثوق بالوعد والوعيد وينفي النبي عليه السلام اي يوجب
عدم تمكنه من اثبات النبوة بعد رؤية معجزة تجويز تمكين الكاذب منها
اي من المعجزة لانهما لو كانا شرعيين لكان لكل احد ان يقول للرسول بعد
رؤية معجزة علمي بانك صادق في دعوى النبوة يتوقف على علمي بانه سبحانه لا
يصدق الكاذب باظهار المعجزة على يده وعلمي بهذا يتوقف على علمي بانك
صادق فلزم افحام النبي فانسد باب اثبات النبوة ولزم ايضا جواز كذبه
سبحانه بالوعد والوعيد لان العلم بعدم جواز ذلك على ذلك التقدير
يتوقف على صدق الرسول والعلم بصدقه لم يثبت بعد بخلاف ما اذا كانا عقليين
لان العقل يحكم بعدم جواز ذلك لانه قبيح قالوا لا نم توقف العلم بعدم جواز
ذلك على صدق الرسول لجواز حصوله من مدرك آخر غير الشرع والعقل مثل الالهام

ذلك صفة نقص او خلاف مصلحة العامة او امتناع الباس التى بالبنى فيمتنع
صدوره عنه تعالى او جريان العادة بانه سبحانه لم يصدر عنه ذلك والجواب
عن الاول ان ذلك فعل لا صفة وقد صرح فى المواقف بان النقص فى الافعال
يرجع الى القبح العقلى وعن الثانى والثالث ان العلم بان خلاف المصلحة لا
يصدر عنه تعالى او بامتناع ذلك الا انه كان انما يكون لقبحهما عقلا والمقصود خلافه
وعن الرابع ما اشار اليه بقوله والحوالة على العادة باطلة اذ لا عادة فى الاول
فى ركونه وتمكينه للكاذب ولكنه او علمنا هذا لم يثبت نبوة احد من الانبياء
فيلزم بطلان الشرايع بالكلية على ان بعض محققيكم كالفاضل التسترى قال
طائفة منكم القول بان هذا وذاك مدرك باطل اذ المدرك للحكم اما الشرع
او العقل بالاجماع قالوا اولا فعل العبد اضطرارى وكل اضطرارى لا يكون
حسنا ولا قبيحا عقلا اما الكبرى فاجماعية واما الصغرى فلانه ان لم يتمكن من
الترك ثبت الاضطرار وان تمكن فان لم يفتقر فى ترجيح الفعل على الترك الى مرجح
لزم الترجيح بلا مرجح وهو باطل وان افتقر اليه فان تمكن من الترك ولم يجب الفعل
عنده احتيج الى مرجح آخر فيتسلسل وهو باطل وان لم يتمكن ثبت الاضطرار
والجواب عنه من حيث النقض والتحقيق اما الاول فهو ما اشار اليه بقوله ولزم
الاضطرار بما ذكرتم من الدليل لجرى اى الاضطرار فى الواجب لعين جريان
الدليل فيه فما هو جوابكم عنه تعالى فهو جوابنا عن العبد فالوا المرجح فى الواجب القدرة
وهى قديمة فلا يحتاج الى مرجح متجدد فلا يلزم فيه التسلسل والجواب عنه ان القدرة
القديمة لا تكفى فى وجود الحادث والا لزم قدمه بل لا بد لها من تعلق حادث
به واليه اشار بقوله ولو قدمت القدرة فالتعلق اى تعلق القدرة بالمقدور

حادث فيلزم ما ذكرتموه من الاحتياج الى مرجح آخر او وجه علته وهو الحدوث
فيتسلسل واما الثانى فهو ما اشار اليه بقوله ولا ينافى الوجوب بالارادة الاختيار
التى من شأنها الترجيح والتخصيص الاختيار بل يحققه لان المختار هو الذى يتمكن
من كل من طرفى الممكن قبل تحقق الداعى الى احدهما واما بعده فيجب الطرف الذى
تعلق هو به وقالوا ثانيا لو كانا عقليين لزم تحقق الاحكام قبل البعثة فيلزم حصول
التعذيب قبلها اللازم وهو باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والجواب
عنه ان تحقق الحكم قبل البعثة يوجب استحقاق التعذيب لا حصوله ونفى التعذيب
قبل البعثة للعفو لا لعدم الاستحقاق فلا دلالة فى الاية على نفى حكم العقل وتحقيقه
ان هذا الجواب انما يتمشى فى اعتقادنا لا فى اعتقاد المعتزلة فانهم لا يجوزون العفو
وربما يجاب عنه بان المراد بالرسول هو العقل تشبيها له بالرسول فى الهداية
والارشاد وسلمنا لكن المراد بالعذاب المنفى هو العذاب عاجلا لا آجلا كما يدل عليه
ما بعد الاية وتحقق الحكم قبل البعثة يقتضى ثبوته آجلا فلا منافاة وسلمناه لكن المراد
نفى التعذيب بترك الواجبات الشرعية ولا يلزم من ذلك نفى التعذيب بترك
الواجبات العقلية وهذه الوجوه وان كانت بعيدة لكن وجب المصير اليها
لوجوب تاويل ما ينافى حكم العقل على انه يمكن هدم الدليل بها اذا كان المطلوب يقينيا
وقالوا ثالثا لو كانا ذاتيين لزم سلب الاختيار عنه تعالى لوجوب تعلق امره
بالحسن ونهيه بالقبيح ولا يجوز عليه العكس لانه قبيح والله تعالى منزه عنه والجواب
ما اشار اليه بقوله وامتناع القبيح منه تعالى الصادق وهو القبح العقلى لا ينافى
القدرة عليه ضرورة انه ممكن وقدرته شاملة لجميع الممكنات واعلم انه قد
جرت عادة المتبعين لتلك القاعدة والمانعين لها بعد تسليمها بذكر مسئلتين

وبيان تفرعهما عليها وعدمه فائدة الا بهم المصنف وقد صنفتان الاول وجوب
شكر المنعم اى تعظيمه في الجنان وثناؤه باللسان وتحقيق وارضيه بالاركان عقلي
فيأثم بتركه وان لم تبلغه دعوة النبوة خلافا للاشاعرة فانهم بعد تسليم حكم العقل حكموا بان
هذا اليس بعقلي بل شرعي لانه الامن من العقاب وزوال النعمة عطف على الامن او العقاب
بتركه متعلق بكل واحد منهما وحصولها ان الشكر يحصل به الامن من الضرر المظنون
في الدارين وكل ما هو كذلك فهو واجب عقلا اما الاولى فلان كل عاقل اذا راى
ما عليه من النعم الجسام ظاهرا او باطنا ظن ان المنعم قد الزمه الشكر عليها فلو لم يشكره
لازالها في الدنيا وعذبه في الآخرة ولو شكر امن من ذلك واما الثانية فلانه لما كان
دفع الضرر المظنون واجبا عقلا بدليل ذم العقلاء على تركه كان ما يتوقف هو عليه واجبا
عقلا ايضا قالوا لو لا الو وجب لوجب لفائدة والا لكان عبثا وهو قبيح واللازم باطل
فان الفائدة اما للمشكور وهو باطل لتنزهه عن جلب الفوائد واما للشاكر فاما في الدنيا
وانه باطل لان الشكر فيها مشقة بلا منفعة للنفس ضرورة انه يتعب بفعل الواجبات
والكف عن المشتهيات وبتصرف النظر في المصنوعات والتسخ الى الآيات او في
الآخرة وانه ايضا باطل او لا استقلال للعقل في الامور الآخرة وفيه نظر لان
من قال بحكم العقل فقد قال باستقلاله بمعرفة الفائدة الاخروية فلا يكون
عدم استقلاله والمصنف منع عدم وجه الفائدة بعد اختيار كونها للشاكر في
الدنيا حيث قال وهو اى الامن في الدنيا عن عذاب الآخرة الفائدة
في وجوب الشكر لان دفع المضرة فائدة اكمل من فائدة جلب المنفعة او
الفائدة فيه استحقاق المدح بالاتيان به او الزيادة اى زيادة النعم و
جلبها باداية او هو اى الشكر لنفسه لا لامر غيره لان وجوب

لوكان

لو كان لاجل شئ اخر لزم التسلسل وانه محال فلا بد من ان يكون واجبا لذاته او ينتهى
الى ما هو واجب لذاته فان قلت لو امكن ذلك لامكن ان يقال جميع الافعال
مطلوبة لنفسها وهو خلاف الاجماع وايضا الفائدة في الدنيا ليست الا منفعة ثابتة
والمنفعة الدنيوية اما لذة او وسيلة اليها والشكر ليس كذلك قلنا الافعال
مختلفة فيجوز ان يكون بعضها مطلوبا بالذات وبعضها لا يكون كذلك والشكر وسيلة الى اللذة
لانه لما كان وسيلة الى ما للصانع من الصفات ومعرفته والتوجه الى جنابه و
التقرب الى حضرته كانت النفس ملتذة به فوق التذاذها باللذات الوهمية والحسية وقوله
ثانيا خوف العقاب على الشكر قائم فلا يكون الشكر واجبا اما الثاني فظاهر واما
الاول فلما انه تصرف في ملك الغير اعنى نفس الشاكر بغير اذنه فيخاف منه العقاب
الآجل والجواب ان هذا الاستدلال في مقابلة الضرورة فانا نقطع بعدم العقاب
على شكر النعمة والمواظبة عليه والاشتغال بوظائف الخدمة بل العقل يحكم انها
لعدمها الا عنت وبيانها ان التصرف في ملك الغير انما يوجب العقاب اذا
كان المالك ممن يلحقه ضرر بالتصرف في ملكه ولذلك لا يقبح النظر في مرآة الغير
والاستظلال بجداره والاصطلاء بناره والمالك فيما نحن فيه منزه عن
الضرر واما ثالثا فلانه من قبيل الاستهزاء به سبحانه كان من حقير بالنسبة ملك في
عطائه لقمة فاخذ يثني عليه ويسجد له ويمدحه في الملأ مع لا احد اشهر منها
ولا شك ان ذلك يعد استهزاء بذلك الملك فالفاعل لذلك يستحق
العقاب فكذا ههنا بل استحقاق العقاب ههنا اولى لان الدنيا
وما فيها بالنظر الى عظمته وكبريائه احقر واقل من لقمة بالنظر الى ذلك السلطان
والجواب ان القياس اى قياس نعمة سبحانه على اللقمة بطلان ظاهر

ادركت النعمة بالنسبة اليها اى الى السلطان وذلك الانسان معنى فتفاوت
الاستهزاء لاجلها اما نعمة سبحانه فهى وان قلت عنده تعالى بحيث
لا قدر لها لعظمته سبحانه وجلال كبريائه لكنها عظيمة عندنا لشدة احتياجنا
اليها فترك شكرها كفران يستحق بها المذمة لا ان فبطل كلام الحاجبي و
هو ما ذكرنا من ان الشكر المنعم كالاستهزاء المكن شكر ملك على لقمة والعقاب المناسب
لهذا المقام ان يقال اذا انعم ملك على فقير ملك البلاد شرقا وغربا وصلا فقيرا محتاجا
اليه من مؤنة سنته وقضى جميع حوائجه في عام القحط الذى يأكل فيه بعض بعضا
ثم ان ذلك الرجل اعرض عن الشكر عليها ولم يظهر منه ما ينبئ عن الاعتناء بها
بل كان وجودها كعدمها فلا ريب انه مذموم مستحق للاهانة والخذلان المسئلة
الثانية الاشياء الغير الضرورية احترزنا بالوصف عن الضرورية وهى التى
يحتاجون اليها في التعيش والبقاء كالتنفس في الهواء وكرب الماء للعطشان
اذ لا بد من القطع بجوازها الائمة من يجوز تكليف المحال ثم تلك الاشياء دون
الاختيارية على قسمين قسم يدرك العقل حسنه وقبحه وقسم لا يدرك فيه شيئا
منهما فاخرج الاول بقوله مما لا يدرك العقل قبحها ولا حسنها ضرورة
ولا نظرا فانه ينقسم الى الاقسام الخمسة لان المشتمل على القبح حرام وعلى الحسن
واجب ان استحق فاعله المدح وتاركه الذم ومندوب ان استحق فاعله
المدح فقط ومكروه ان استحق تاركه المدح ومباح ان لم يتعلق بفعله ولا تركه
مدح ولا ذم ثم مثل للايضاح وبين وقت الحكم بقوله كشم الورد قبل
ورود الشرع اذ لا ريب بعده في اباحة المنافع لقوله تعالى خلق لكم ما في
الارض جميعا فبقى ما سوى ما اخرجه الدليل باباحته غير محرمة الا و

عقلا

عقلا لان مذهبه الاباحة ونفى التحريم لا يوجبها اذ المراد بالمباح المأذون
في فعله وتركه وعدم المنع اعم من الاذن فيهما نعم لو كان المراد بالمباح ما يكون
جنبا لما عدا الحرام من الاقسام لكان ذلك موجبا له فان قلت الحكم بالاباحة
مع ذلك المقدر من ان العقل لا حكم له بحسن ولا قبح وهو يفضى الى الحكم بعدم
الاباحة لوجب الحكم بالاباحة وعدمها وانه تح قلنا المقدر ان لا حكم للعقل
بقبح كما هو ظاهر كلام المص وان كان المقدر ما ذكرته كما صرح به في كتبهم الاصولية
قلنا انه يفضى الى الحكم بعدم الاباحة في فعل بخصوصه لجهة حسنة مخصصة به ولا
ينافيه الحكم بالاباحة في جميع الافعال لجهة محسنة تعمها اذ هى اى الاشياء المذكورة
منافع بالضرورة خالية عن امارة المفسدة عن الضرر على المالك وغيره لان المقتضية تكون
محرمة واستدل المحرمون بان ذلك تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم
كما يحرم التصرف في ملك الشاهد بغير اذنه والجواب على ما اشار اليه بقوله ولان الاذن
في التصرف في ملك الاشياء معلوم عقلا لانه انتفاع خال عن المفسدة
كالاستظلال بجدار الغير بغير اذنه فانه جائز لذلك القياس على ان قياس الغائب
على الشاهد غير صحيح فان الشاهد يتضرر بالتصرف في ملكه بغير اذنه دون
الغائب لتنزهه عن ذلك وفيه ان اباحة الاستظلال اول البحث فالخصم
لا يسلمها والعلم الضرورى وهو عطف على قوله كالاستظلال باستحقاق
من اقتصر على التنفس في الهواء على اقل ما يحصل به الحيوة وهو القدر
ذما لاجل ذلك الاقتصار فلو كان القدر الغير الضرورى حراما لما كان
تركه موجبا للذم واعلم ان ههنا مذهبا اخر ذهب اليه المعتزلة وجماعة
ممن خالفنا وهو الوقف والامام فسره تارة بعدم الحكم واخرى

بعدم العلم وقد يرجح هذا على الاول بانه قطع بعدم الحكم لا توقف وربما وجه بانه
سمي هذا توقفا لاقتضائه عدم العمل بتلك الاشياء فصل الواجب ما يستحق وانما
لم يقل ما يعاقب لئلا يخرج الواجب المعفو عن تركه ولا ما يخاف لئلا يدخل المشكوك
في وجوبه وقد يوجه الاول تارة بان المراد ما يستحق به العقاب واخرى بان
المراد ما يعاقب تاركه ان الترك امارة له فلا ينافيه التخلف والثاني بانه لا
خوف في المشكوك فيه لعدم الدليل على وجوبه تاركه اي بسبب ذلك الترك المخصوص
الذي هو تارك له به لان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فلا يصدق الحد على
المباح والمكروه والمندوب اذا تركه المكلف وارتكب محذورا ولا على
محظور اذا تركه مع فرض لا الى بدل فيتناول الموسع والمخير والكفاية هذا
اذا قلنا بان الوجوب متعلق بكل واحد اما لو قلنا بانه متعلق بواحد مبهم فلا حاجة
الى ذلك القيد لدخول تلك الثلثة مدونه ذما عقلا او شرعا قالت العامة لم يقل عقابا
لانه احق من الذم وفيه ان استحقاق العقاب مباين ولا استحقاق الذم لا اخص
منه واعترضوا عليه بوجوه منها ان افراد المخير قد يكون افضل فهو يوصف با
لاستحباب مع ان الحد يصدق بعض على جميع السنن مع انه مندوب
لا واجب ومنها انه ان اريد بالذم ذم الشارع فلا يوجد في الجميع
لانه ما نص على ذم كل تارك كل واجب وان اريد به ذم اهل الشرع
فيلزم الدور لتوقف ذمهم بترك الفعل على العلم بكونه واجبا فلو توقف
العلم بكونه واجبا على ذمهم لزم الدور ومنها انه لا يصدق على اخيرتي الا
في الاربع مع انه من افراد المحدود والجواب عن الاول ان صدق
الحد عليه باعتبار انه واجب لاشتماله على ما يتعلق به الوجوب من الماهية الكلية

لا من

لا من حيث انه مستحب باعتبار هويته وشخصيته وعن الثاني ان الشيء قد يكون مندوبا
من وجه وواجبا من وجه آخر فههنا كل واحد من المندوبات يجوز تركه ويكون
مندوبا من حيث خصوصية ذاته وواجب لا يجوز تركه من حيث انه يستلزم اللواحق الذي
هو القدر المشترك بين الكل وهذا اقرب من الاول وقد يجاب عن هذا بان صدق
الحد عليه من جهة استهانته لا من جهة انه تارك المندوب وعن الثالث ان مثل
قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم دال على ذم كل تارك واجب على ان
الدور غير لازم لان علم غير اهل الشرع بكون الفعل واجبا يتوقف على تحقق ذمهم بتركه
وتحقق ذمهم يتوقف على علمهم بكونه واجبا من الادلة الشرعية فلا دور وعن الرابع
ما اشار اليه بقوله ولا ينتقض عكسا باخيرتي الاربع اي اربع ركعات في الاربع
اي في اربع مواضع مشهورة لاعتبار بدلها اي البدلية في الركعتين الاوليين اذا
تركتا اي الاخيرتان يعني انهما تنوبان عنهما مع حصول براءة الذمة من الصلوة فلم
يكن تركهما الا الى بدل فلا ينتقض الحد عكسا بهما والحق ان هذا الاعتراض والجواب
في غاية السقوط لان الواجب في هذا المقام هو الماهية الكلية التي لها فردان شرعا
لكل واحد منهما هوية مغايرة لهوية الاخر فاذن يستحق تارك هذا الفرد المتلبس
بهوية اربع ركعات متصلا بدون الاتيان ببدله الاخر المتلبس بهوية الركعتين فقد
لاح من هذا ان الركعتين بدل عن اربع ركعات لا انه بدل عن الركعتين
الاخيرتين فقط فتدبر وفسر عليه اي على المذكور من الاخيرتين الزائدتين على
احدى الثلث في المسح والتسبيح في الركوع والسجود او في الاخيرتين لاعتبار
البدلية في الواحد اذا ترك كالاوليين فالحد يصدق عليه هو من افراد المحدود
فقول العلامة والشهيد رحمهما الله تعالى بان الزائد مستحب لجواز تركه لا

البدل ممنوع ولو صح ذلك لجرى في التسبيح دون المسح لامتناع التكرار فيه والفائدة
تظهر في الثواب لان ثواب الواجب اعظم من ثواب النفل وفي وجوب الاكمال الاتمام
متى شرع فيه ان قلنا بوجوبه لعموم النهي عن قطع العمل الواجب الا ما اخرجه الدليل و
ربما يتفق بجواز قطعه مطلقا وعدم احتسابه واجبا الا بعد الكمال لجواز تركه ابتداء فيستصحب
لاصالة البراءة من وجوب الاكمال واستقربه الشهيد في القواعد الا الحكاية و
لا يرد ان القطع قد يفضي الى زيادة ما ليس يصح في الصلوة على تقدير وروده على
ما ليس بذكر ولا في معناه لوقوع الاذن فيه شرعا والخروج عن وضع الذكر على تقدير القطع
فلا يقدح فيها بوجه ويرادفه اي الواجب بالمعنى المذكور الفرض عندنا وقالت
الحنفية ان كان طريق ثبوت ما ذكر قطعيا متنا ودلالة كوجوب الصلوة والزكوة ففرض
وان كان ظنيا كوجوب قراءة الفاتحة المستفاد من قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب فواجب اذ هو مع كونه خبر احاد يحتمل نفي الفضيلة احتمالا ظاهرا وان
كان نفي الصحة اظهر منه وانت تعلم ان النزاع لفظي اذ لا خلاف في وجوه هذين
الطريقين انما النزاع في اطلاق هذين اللفظين على الكل او بالتقسيط كما ذهب اليه
الحنفية ثم انه ان ادعى ان ذلك مستند الى اللغة او الشرع فليس فيهما ما يقتضيه وان
كان باصطلاحه فلا مشاحة فيه والتفريع لا يختلف عندنا وانما يختلف عنده فان
فعل اي الواجب في وقته المقدر اي المعين له شرعا سواء كان مضيقا او
موسعا وسواء كان مبينا طرفاه معا كوقت اليومية او اوله فقط كوقت صلوة
الزلزلة والحج والقضاء وان كان من هذا القبيل لان اول وقته وقت التذكر
او اخر وقت الاداء لكنه خرج بالاختصاص المستفاد من اضافة الوقت اليه
اولا نصب على الظرفية بمعنى قبلا وهو متعلق بفعل كما صرح به المص في الحاشية فيكون

احترازا

احترازا عن الاعادة وقد جعله العضدي متعلقا بالمقدر ليكون احترازا
عن القضاء بلا تكلف والاعادة تخرج بقسيم الاداء ولا قسيم له فاداء سواء فعل او
لا في اوله اولا او ثانيا بتدارك نقص في الاول سواء كان بفوات ركن او
شرط او غير ذلك ولا يقدح خروج اعادة الوضوء والحج مع عدم النقص في الاول
سواء كان بفوات ركن او شرط او غير ذلك ولا يقدح خروج اعادة الوضوء
والحج مع عدم النقص في الاول فان ذلك اعادة باصطلاح الفقهاء وعدم
تطابق الاصطلاحين لا يقدح في التحديد فاعادة والمعتبر وقوعها في وقت
الاداء كما هو الظ فلا ينتقض الطرد بما فعل بعد وقته لتدارك نقص فيه فانه
لا يسمى اعادة ولا قضاء اصطلاحا بالاتفاق واما اعادة القضاء فهي داخلة
في القضاء ولا يسمى اعادة اصطلاحا كما صرح به بعض المحققين او بعده اي بعد
وقته المقدر بامر جديد انما قيده به لان الامر الاول لا يدل على وجوب
القضاء لفوات المامور به وسيأتي في المنهج الثالث ما يدل عليه فقضاء
سواء كان الاداء واجبا كقضاء الصوم المتروك عمدا او غير واجب لمانع
كصلوة النائم وصوم الحائض وقبله باذن شرعي فتقديم كتقديم زكوة الفطر
على ليلة الفطر بيوم او يومين ومن اول الشهر وتعجيل الزكوة على وقتها فقول العضدي
بان الفعل لا يتقدم على وقته ممنوع واستناده صاحب العقود والمحقق الشريف الى
بان النصاب الذي هو جزء سبب وجوب الزكوة قد جعل قائما مقام تمام
السبب فضعيف وقولنا بذلك موسعا اعتراف بجواز التقديم ولما كان ظاهر
كلامهم يوهم اختصاص الواجب بهذه الاقسام بل قد صرح بعضهم بذلك
اشار بقوله وكذا المستحب اي ان المستحب ايضا يجري فيه هذه الاقسام الاربعة هذا

او كان موقتاً لان ما لم يكن له وقت كالتسبيحات والنوافل المطلقة فلا يوصف
بشيء من الاداء والقضاء وقد علم بذلك اي بانقسام الواجب الى الاقسام الاربعة
حدودها فالاداء ما فعل اولاً في وقته المقدر وقس عليه البواقي واعلم ان كل واحد من
التقديم والاداء والقضاء مباين للآخر والاعادة مباين للتقديم وكذا للقضاء
ان اعتبرنا فعلها في وقت الاداء وكذا للاداء ان اعتبرنا الاولية فيه كما في هذا الكتاب
والا فبين الاعادة وكل واحد من الاداء والقضاء عموم من وجه كما ذهب اليه العلامة
في النهاية هذا اذا اجتمع انتفاء الاعتبارين واما اذا اتفق الاعتبار الثاني فقط
فبينها وبين الاداء عموم مطلق كما ذهب اليه العلامة في تب والعضدي وغيره و
لما استشعر ان في حدود الاداء والاعادة والقضاء نقضاً ظاهراً اشار الى دفعه
بقوله ولا نقض علي في تلك الحدود باداء مدرك الركعة الواحدة في الوقت
والبواقي في خارجه فلم يقع الكل في الوقت فلا يصدق عليه حد الاداء مع انهم
يسمونه بجميعه اداء واعادة المنفرد في جماعة لادراك فضل الجماعة لا للتدارك
نقص في الاول فلا يصدق عليها حد الاعادة وهي من افرادها وقضاء مفسد
الحج لان وقته مدة العمر فلم يقع بعده فلا يصدق عليه حده وهو من افراده واعلم
ان هذا كما ينتقض عكساً في حد القضاء ينتقض طرداً في حد الاداء على من لم يعتبر
الاولية فيه للتوقيتة اي لان ما وقع فيه ذلك الفعل وقت له بالنص الصحيح
المستفيض عن من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فيكون ذلك
شرعاً بمنزلة ادراك الوقت اجمع وعليه تفرع كونه مؤدياً للجميع وضعف كونه قاضياً
مطلقاً او لما وقع خارج الوقت والنقض في صلوة المنفرد به اي بالنص فقد روى
عبد الله بن سنان في الصحيح عن الصادق ع ان صلوة الجماعة تفضل صلوة الفرد

باربع

باربع وعشرين درجة وروى العامة عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله ص
صلوة الجماعة تفضل صلوة الفذ بسبع وعشرين درجة وللمحققين من الصوفية هنا
مقام اخر لا يسع المقام ذكره والتضيق بالآخر واي تضيق الشارع للحج الفاقد
بايجابه على المكلف اتمامه من دون تجويز تاخيره لاجل الآفات وحوادثه
لانقلاب سعته الى الضيق ولذا لا يجوز له البقاء على احرامه الى عام آخر فصار
الوقت بذلك السنة التي يفعل فيها الفاسد فصار المأتي به في القابل واقعاً
بعده فيكون قضاء وهذا اذا كان اطلاق القضاء عليه بطريق الحقيقة واما اذا
كان بطريق المجاز فلا نقض راساً فصل في حكم الوجوب اذا تعلق بفعل في
وقت وهو على قسمين موسع ومضيق الموسع ما فضل وقته عنه كالظهر مثلاً والمضيق
ما ساواه كصوم يوم بعينه ولا نزاع في وقوعه او نقص عنه كقدر الركعة من الوقت
بعد غسل الحيض مثلاً وهذا لا يدخل في حيز التكليف لقبح تعلقه بالمحال فلو وجد فلابد
من حمله على ارادة القضاء وهو في حكم الاداء شرعاً في بعض الاوقات وانما
لم يعد المضيق بخلاف ما مر انه اخصر للتصريح بانه يقع على قسمين رداً على من قال
بانحصاره في الاول هذا وقد اختلف العلماء في الموسع فمنهم من علق الوجوب
بجميع اجزاء الوقت وقال ان المكلف مخير بين ان يفعله في اوله او وسطه
او اخره وح يجب عليه الاتيان به ومنهم من علقه باول الوقت وجعله قضاء
بعده ومنهم من علقه باخره وجعله ندباً مسقطاً للفرض في اوله ومنهم من
فصله وهو منقول عن الكرخي فجعل الواقع في اوله موقوفاً فان ادرك
الفاعل اخره وهو من اهل الخطاب بذلك الفعل كان ما وقع فرضاً وان
تغير حاله بجنون او حيض او نحوهما كان ما فعله ندباً والمصرح في [illegible]

ماهو الحق وبطلان ما سواه بقوله والكل اى كل جزء من اجزاء الوقت وقت
للاداء بحيث لو اتى المكلف به فى اى جزء منها شاء كان اتيا بالمأمور به
وهو الحق عندنا وعند كثير ممن خالفنا لكنهم اختلفوا فى اعتبار بدلية العزم عن الفعل
فى كل جزء قبل الضيق وعدمه كما يجئ لا اوله اى ليس اول جزء من الوقت وقته وما بعده
قضاء بان يكون الشارع اوجبه فى الاول وجوز تأخيره الى الاخر استدراكا للفائت كتعجيل
ان فعله ولو تمسك عليه بعكس ما يتمسك به بعض الحنفية فى جوابه والا تحكم وقوله عليه السلام
اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله ليس بظاهر على مطلوبه ولا اخره وقيل ان فعل سقط
للفرض كبعض الحنفية انما قيدنا بالبعض فى الموضعين لان اكثر الفريقين وافقونا فى التعميم قالوا
لو كان واجبا فى الاول لما جاز تركه تحقيقا لمفهوم الوجوب واللازم باطل بالاتفاق ثم
انه يثاب باتيانه فيه فيكون نفلا لان النفل ما يثاب فى فعله مع جواز تركه قلنا انما يتم ذلك
ان لو كان ذلك الفعل واجبا مضيقا واما اذا كان موسعا فلا ثم ان حكاية مذهبه
ظاهر الاندفاع اذ المندوب ما جاز تركه مطلقا لا بشرط لوقوعه بعده زمان الترك على
انه لو كان مندوبا لما كان تقديمه افضل من تأخيره اذ النفل لا يكون افضل من الواجب
ولا هو اى المكلف اذا اتى به فى اول الوقت مراعى بان ينتظر حاله فى اخره
فان كان باقيا على صفة التكليف كان ذلك الفعل واجبا والا فندب كابى
الحسين الكرخى اورد المرتضى وجوها دلت على بطلان مذهبه منها انه لا خلاف
ان النية فى الواجب من الصلوة تخالف النية فى النفل واجمعوا على ان شرط
النية فى جميع ما يؤدى من صلوة الظهر لا يختلف فان ثبت بذلك ان الصلوة
فى الوقت كله واجبة واقعة على وجه واحد ومنها انهم قد اجمعوا على ان
الاذان والاقامة من شرط الصلوة الواجبة واذا استعملا للصلوة

المفوتة فى اول الوقت دل على وجوبها فى الحال وانها ليست بنفل ولا موقوفة ومنها
كون الصلوة واجبة وجه يقع عليه الصلوة ولا يؤثر فى هذا الوجه ما يأتى بعده لان
شان المؤثر فى وجه الافعال ان يكون مقارنا لها ولا يتأخر عنها لانه يقتضى وجوب كل
جزء من الصلوة عند دخول المصلى فيه موقوف على اتمامه لان كل فعل يأتيه فى الوقت فهو
واجب ولا يقف على امر منتظر وانما تقف صحته على الاتصال والمراد بذلك
انه اذا اتصل فلا قضاء عليه واذا لم يتصل فالقضاء واجب ثم قال بعد الرد
توضيحا للمقصود بل الواجب احد الاشخاص اى الجزئيات المتماثلة فى النوع المتمايزة
باجزاء الوقت فهو كالواجب المخير الا ان الفرق بينهما ان التخيير هنا فى الجزئيات
المتفقة الحقائق وفى المخير فى الجزئيات المختلفة الحقائق لاطلاق الامر نحو قوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل به اى بالواجب من غير تقييده بجزء من
اجزاء الوقت وليس المراد تطبيق اوله على اول الوقت واخره على اخره ولا فعله
كله فيه مكررا اجماعا ولا تعيين جزء منه لوقوعه فيه تحكم فلم يبق الا ان كل جزء منه صالح
لوقوعه فيه والمكلف مخير فى ايقاعه فى اى جزء منها اراد وعدم الاثم فى التأخير
عمدا ولم يذكره لاشتهاره لانه نص فيه وللعلم بان التارك غير اثم قطعا وبطلان الصلوة
قبل الوقت فلا يكون الوجوب مختصا باوله ولا باخره فيثبت تعلقه بكله لا يقال
انهم يجعلون قبل الاخر وقد تقدم فلا يلزم البطلان كما فى غسل الجمعة وصلوة الليل
لانا نقول جواز ذلك فى بعض الصور لما يقتضيه فى حال الاضطرار لا يقتضى جوازه
مطلقا ثم يمكن ان يناقش بان المخصص بالاول لا يأثم ولا له عدم الاثم فى التأخير
على عدم اختصاصه به والمختص بالاخر لا يسلم البطلان قبله ثم انه ان
تم وانما صدر هذه المسئلة والتى بعدها بها لانهما مما يتفرع على الواجب

الموسع المستلزم الشيخ والمرتضى رض على التخيير في كل جزء من اجزاء الوقت الى الضيق
وهو آخره بقدر ما يقع الفعل فيه فيتعين الفعل ح بين الفعل فيه والعزم عليه
اي على الفعل فيما يليه تفصيلاً لا اجمالا فقط ووافقهما في التخيير ابن زهره وابن
براج وذهب اليه جماعة من العامة وهو قوي لما سيأتي خلافا للمحقق والعلامة
واتباعهما من المتأخرين ولم يذكر المرتضى في الذريعة وهذا المذهب مشهور لكونه غير
معروف في عصره لنا على وجوب العزم بدلا عن فعل قبل الآخر خلو تركه عن بدل وهو
العزم اذ لا قائل بغيره في الفجأة اي في حال فجأة الموت وحصوله بغتة
من غير سابقة علم للمكلف به ولا اثم ح للاتفاق على جواز التأخير وانما الاثم
للتأخير مع ظن الموت فيخرج عن الوجوب لان التارك ما استحق لا الى
بدل ذما هذا خلف وفيه ان الواجب عند بعضهم ما يذم تاركه بوجه ما وهذا
الحد يصدق عليه لان المكلف يذم بوجه من الوجوه وهو حال ظنه بالموت
وهذا القدر كاف في الوجوب ولزوم تساويه في جواز الترك
لا الى بدل قبل الوقت وفيه فيلزم خروجه عن الوجوب وفيه نظر لان
له في الوقت بدلا من نوعه وان لم يكن له بدل من غيره وهو العزم وليس له
قبل الوقت بدل اصلا نظرا وهم المساواة على تقدير بدلية العزم ممنوع
وربما احتج بعضهم بان المكلف لا يجوز له ترك الفعل وترك العزم
عليه لان ترك العزم على الفعل عزم على تركه والعزم على تركه عزم على الحرام
والعزم على الحرام حرام فالعزم على الترك حرام فالعزم على الفعل واجب

اذ لا مخلص

اذ لا مخلص له الا به وفيه نظر لانا لا نسلم ان ترك العزم عزم على الترك اذ بينهما
واسطة وايضا لا نسلم ان العزم على الحرام حرام والا لكان العازم على الزنا
من غير المباشرة عاصيا واوردوا اي العاملون بعدم البدلية في نقض
البدلية اي بدلية العزم عن الواجب السقوط اي سقوط الواجب لان
ان من شان ما قام مقام الشيء ان يسقط فعله وجوب ذلك الشيء كما لكفارات
والعزم عندكم لا يسقط وجوب الصلوة وان انقطط فعلها وجوبه وخلوه
للامر الذي ثبت به وجوب ذلك الواجب او منكم عنها فتنتفي لوجوب
سقوط اعتبار ربما يحتاج ثبوته الى دليل عند عدمه والقطع بامتثال المصلي وبراءة ذمته قبل
الآخر وذلك اما لانه ضروري او لانه اجماعي فالمنع مكابرة لان من جهتها
اي البدلية ولو تم القول بها لكان الامتثال انما يحصل من جهتها وفيه ان هذا غير
لازم لان كل واحد من كفارات اليمين بدل من الاخرى ويجوز له ان ينتقل الى
كل واحدة لا من جهة البدلية اتفاقا والجواب ان بدلية العزم معتبرة عن فعله في كل
جزء من اجزاء الوقت قبل الضيق لا مطلقا اي لا عن فعله في جميع الاجزاء اذ العزم
على الاتيان به في ثاني الحال غير ممكن في الجزء الاخير لعدم كونه وقتا له فغاية
ما لزم سقوط فعله في تلك الاجزاء لا رأسا ويلوح من هذا جواب عن ايراد اوله وهو انه
لو وجب العزم فيما قبل الآخر من الاجزاء المتعددة لتعدد البدل وهو بدل واحد وهو
بط لان البدل ما يقوم مقام الاصل فاذا قام واحد لم يكن الباقي بدلا لا جواز
وجوده وعدمه وتقرير الجواب ان العزم بدل عن فعله وايقاعه في تلك الاجزاء فالبدل
ايضا متعدد وهو ايقاعات الفعل في تلك الاجزاء فكل واحد منهما متعدد و
كل بدل يتأدى به مبدله وخلوه عنها باعتبار دلالته على الواجب الموسع فقط

وعدم تعلق غيره بها لا يمنع ثبوتها بالدليل المذكور لان عدم التعلق لانه تخيير ولانه على العدم ولا مستلزما
لها وقد عرفت ما فيه والبدل هنا تابع للفعل لان وجوبه ناش من وجوبه متعين
تركه مبدله وهو الفعل الواجب اصالة فان الوجوب تعلق اولا بالفعل ثم انه
تعلق بسبب الترك بالعزم فلا تخيير بينهما ابتداء كما في المخير فلا يلزم صدوره من الفاعل
بقصد البدلية لفقدان البدل عند الفعل بفقدان سببه كتحصيل الظن بوقوع الكفارة
عند تركه فان وجوبه تابع لوجوب الكفارة مسبب عن تركه ليخرج عن عهدة التكليف والواجب
اصالة هو فعله فليس بينهما تخيير ابتداء ولا شك في اطلاق البدل على مثله لانه راجع الى
الاصطلاح ولما قال بعض المتاخرين كالعلامة والحاجبي ان العزم وجوبه ليس لكونه بدلا بل
لانه من احكام الايمان وتوابعه ولذا اوجب وان لم يدخل الوقت اجاب عنه بقوله
وكون العزم من احكام الايمان لا ينافي بدليته للفعل في وقت اي وقت ترك الواجب
اي في وقت دخول وقت الواجب غاية ما في الباب لزوم كون الواجب في نفسه
بدلا لواجب آخر وهو جائز بل واقع كما ذكرنا انفا من ان الاوليين في الاربع بدل
للاخريين تتمة ظان الموت في جزء من الوقت لمرض او اسبابه يعصي بتركه فيه
اتفاقا ان مات فيه لصيرورة ما قبل ذلك الجزء وقتا له بحسب ظنه ولانه ترك
الواجب من غير بدل وهو العزم بفعله ثانيا وان بقيا اي الظان والوقت ففي
العصيان بالترك لاجل الظن المنكشف خطاؤه نظر الاصح هو العصيان لانه ترك
ما وجب عليه بحسب الظن الذي هو مدار التكليف وهو اي الفعل مع كون فاعله
عاصيا بسبب تركه قبل ذلك الجزء اداء بعده لانه لما انكشف بطلان ظنه
زال حكمه ولغى اثره فبقي ما بعد ذلك الجزء كما كان قبله اذ لا يلزم من جعل ظن المكلف
موجبا للعصيان بالتاخير مع ان الاصل عدمه مخالفة ذلك الاصل ايضا الا برافع يقتضي

بالتاخير

بالتاخير اذا ظن القضاء للوقت قبل دخول الوقت ثم انه اذا ظهر خطأ اعتقاده واوقعه
في الوقت كان اداء ووجب عليه نية الاداء اتفاقا وقال القاضي ابو بكر الفعل
قضاء ح لانه وقع بعد وقته المعين بحسب ظنه وفيه انه ان اراد ان الفعل يستحق قضاء
فالنزاع لفظي يرجع الى الاصطلاح ولا مناقشة فيه الا ان تسميته اداء اولى لانه فعل في
وقته المقدر له شرعا وان اراد وجوب نية القضاء بناء على ان ذلك الظن كما صار
سببا لتعين ذلك الجزء وقتا له كذلك صار سببا لخروج ما بعده عن كونه وقتا مقدرا
له شرعا بالكلية فهو بعيد اذ لم يقل احد بوجوب نية القضاء فهو خلاف الاجماع و
لانا لا نم ان الظن المذكور له تاثير في خروج الوقت المقدر له في نفس الامر عن الاصل
بقاء ما كان على ما كان على انه يرد عليه ان لا يعصي المكلف بالتاخير في الباقي
من الوقت لان القضاء وقته موسع وربما يجاب بان القضاء انما يكون
على التوسع عنده ان لم يتعمد المكلف بالترك والا فهو مضيق كما في هذا المقام
هذا الذي ذكرنا من حداه من الموسع وما وقته العمر كالحج مثل ذلك اي مثل ما من
حداه فيما ذكر من الامرين وظان السلامة في الوقت كله ان مات فجأة
منه في مدة بالضم والمد غير عاص فيهما اي فيما من حداه وفيما وقته العمر
لان التاخير جائز فلا اثم فلا عصيان فان قيل جواز التاخير فيه يجوز ان يكون مشروطا
بالعلم بسلامة العاقبة وهو مفقود وهذا الشرط وان كان محالا لانه ممتنع
عادة الا انه لا يلزم التكليف بالمحال اذ التاخير غير واجب لجواز التقديم
فالمكلف به هو القدر المشترك الدائر بين الجائز والمحال والدائر بينهما جائز
اجيب عنه تارة بان لا فائدة لجواز التاخير اذ لا يمكن العلم بمقتضاه ولا
ح واخرى بان ذلك الشرط يوجب رفع التوسع وهو خلاف المقدر لان المكلف

لا يجوز له ان يفعل المشروط بالمانع فيتحقق علية القديم فيكون الفعل واقعا منفيا لا موسعا وقد صرح
بعض المحققين بان هذا قائلا بالعصيان مستدلا بانه لو جاز ان يفعل ولم يعص اذا مات لزم
خروج الواجب عن كونه واجبا بالنفي واجيب بان هذا الاستدلال لا يعد مصادمة للاجماع
السالف مدخول بوجهين الاول ان المجمع ذمه بحسب ظاهر الشرع والتارك في الجملة انما يعصي
اذا تركه باختياره والترك في بعضه هنا انما يكون بالموت الذي لم يكن باختياره الا ان
انه على تقدير عدم الموت لا يعصي فكذا على تقدير عدم الموت لان الموت لا يصلح سببا
للعصيان وفرق الحاجبي بينهما بان العصيان متحقق في الثاني دون الاول تحكم اي
ترجيح بلا مرجح واستدل بانه لو لم يتحقق العصيان في الثاني لزم خروج الواجب عن كونه واجبا
لان ما جاز تاخيره ابدا لم يعص اذا مات لم يكن واجبا بخلاف الاول فان تاخيره
غير جائز ابدا لوجوب الاتيان به عند التضييق وانما لم يعتد به المصنف لان العصيان بالترك
دائما وفي جميع الاحوال غير معتبر في حصول مفهوم الواجب والا لخرج كثير من
الواجبات كالكفائي والمخير ويجري دليله في الاول ايضا اذا مات قبل تضييق
الوقت فجأة وهو لم يقل بالعصيان فيه بل المعتبر هو العصيان في الجملة وفي بعض
الاحوال والملازمة ح ممنوعة لان عدم العصيان على ذلك التقدير لا يوجب
نفي العصيان مطلقا لحصوله في بعض الاحوال وهو حال ظن الموت مع التاخير فانه
عاص وهذا القدر كاف في تحقق الوجوب واعلم ان الواجب باعتبار الفاعل
ينقسم الى فرض عين وفرض كفاية لان الغرض اما ان يتعلق بتحصيل الفعل
من كل واحد من المكلفين او من واحد معين فقط كالصلوات الخمس
والتهجد او بتحصيله مطلقا لا من مباشر معين كالجهاد فالاول والثاني هو الاول
والثالث هو الثاني ولا نزاع في الاول بل النزاع انما هو في الثاني

فلذا

فلذا ان تصدق المسألة وقال فصل الواجب الكفائي ما يسقط عن الكل اي عن كل
واحد من المكلفين وفيه ايماء الى ان الوجوب متعلق بكل واحد فاندفع ما اورد
من ان الحد يصدق على ما ليس من افراد المحدود كاداء الدين الواجب على
زيد فانه يسقط عنه باداء غيره بفعل البعض جميعه لا بالتوزيع فيه على الاصح
متعلق الوجوب في عالم الوجود وهو المقصود ولذلك يسقط به الاثم واورد
بعض المحققين بانه لو كان واجبا على كل واحد لكان الاسقاط عنهم رفعا
للطلب ورفع الطلب انما يكون بالنسخ ولا نسخ اتفاقا واجيب بان
كلية الكبرى ممنوعة فان رفع الطلب قد يكون بغير النسخ ايضا كانتفاء
علته مثل صلوة الجنازة فانه اذا قام به البعض زالت العلة من حيث
حصول المقصود وهي احترام الميت فيسقط الطلب بزوال علته والفائدة
في ايجاب الجميع ان المقصود اقرب الى الحصول وقد لاح من هذا ان
القول بان فعل البعض سبب للسقوط من باب التجوز فان سبب السقوط
انما هو انتفاء علة الوجوب لا فعل البعض لكن لما كان فعل البعض سببا لانتفاء
العلة نسبت السببية اليه قطعا لو امكن تحصيله او ظنا شرعيا حاصلا
بشهادة عدلين او اشتهار فلا يسمع خبر العادل بفعله اما لو فعله بحضورنا
فيسقط عنا بخلاف الفاسق فان فيه اشكالا من حيث انه لا يقبل خبره
لو اخبر بايقاع فعله الذي لا يعلم الا منه قبله لوجوب التثبت عند خبره ومن
صحة فعله في نفسه معتضدة باصالة الصحة من المسلم ووجوبه على البعض
مطلقا اي بعض كان او على بعض مشهد الشيء كصلوة الجنازة مثلا او على بعض
معين عند الله تعالى غير معين عندنا كبعض الشافعية وهو الامام الرازي

بنفسه الاجماع على تاثيم الكل بتركه لاستحالة تاثيم احد بترك ما لا يكون واجبا عليه
وليس النزاع لفظيا باعتبار ان الفريقين اتفقوا على جواز تركه بعضهم اذا فعله
بعض آخر وانه لا يجوز للجميع تركه لان الاحكام تختلف فان الكل لو اتوا به كانوا
آتين بالواجب اذا قلنا بانه واجب على الكل وكان الآتي به بعضهم والباقون
بالنفل مثلا لو قلنا بانه واجب على البعض قالوا اولا ما يقتضي الوجوب
على البعض موجود والمانع منه مفقود اما الاول فلان ما دل على وجوب الفعل مع
عدم الزام الباقين بعد قيام من يفي به يقتضي الوجوب على البعض واما الثاني
فلان المانع منه ليس الا الابهام اتفاقا وانه لا يصلح للمانعية كما في المخير والجواب
ما اشار اليه بقوله وتاثيم غير المعين لا يعقل لكونه غير موجه ولان العلم بالتكليف
معتبر في ذلك بخلاف التاثيم بغيره اي بترك غير معين من الامور المعينة
وهو يتحقق بترك الجميع فانه معقول فالابهام في المامور به غير مانع فيعمل بمقتضى
الدليل وفي المامور مانع فلا يعمل بمقتضاه وفيه بحث لان هذا انما يتم لو كان
مذهبهم اثم واحد مبهم اما اذا كان اثم الجميع بسبب ترك البعض فلا وذلك
هو المذهب كما يشير به دعوى الاجماع فيما تقدم قالوا ثانيا وجوب طلب
التفقه كفائي بالاتفاق وانه واجب على بعض غير معين بدليل التخصيص
والتنكير في قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
والجواب ما اشار اليه بقوله ويراد بانه النفر والله اعلم سقوط الوجوب
اي وجوب التفقه به اي بنفر طائفة عن الكل لا الاكتفاء واللزوم بنفر بعض
جمعا بينها وبين ما ذكرنا من الدليل القاطع على وجوبه على الكل فرع الاول
فرض كفاية افضل من فرض عين عند كثير من المحققين لان فاعله م

في صيانة الامة كلها وحل محلهم بخلاف فرض عين فان فاعله يخلف نفسه خاصة
الثاني لو شرع طائفة به بعد اخرى قبل فراغها كان الجميع فرضا لانه لم يسقط
بالشروع سقوطا مستقرا على الاولى واما بعده فقيل انه نفل لانه لا يصدق
عليه حد الواجب وقيل انه فرض ايضا كان لا تنفك لما فيه من ترغيب الفاعل
لان ثواب الفرض يزيد على ثواب النفل ولان الفرض متعلق بالجميع والسقوط
انما هو للتخفيف الثالث لو سلم على جماعة فرد واحد وفيهم من كان مصليا
فان قلنا بان الجميع فرض جاز له الرد ايضا قطعا وكذا ان قلنا بان غير
الاول نفل ان قصد مع الرد قراءة القران او الدعاء والا ففيه وجهان
واعلم ان الواجب باعتبار نفسه ينقسم الى معين ومخير وليس في الاول نزاع
بل النزاع انما هو في الثاني فلذا تصدى له وقال فصل الواجب المخير
ما عين له اشياء بدلا من غير نوعه صفة لبدلا او حال منه او متعلق بقوله
عين اختيارا اي في حال الاختيار او حال كونه اختياريا ولا بعد في كونه عقلا
لانا نعلم ان التكليف تابع للمصلحة والالطاف ولا يمتنع ان يعلم في امرين او امور
مختلفة ان كل واحد في مصلحة المكلف في دينه كالآخر من غير ترجيح فلا بد
من الايجاب على طريقة التخيير للتساوي في وجه المصلحة كما لا يمتنع ان يعلم
او يعين ان المكلف لا يصلح في دينه الا عليه وانه لا يقوم في ذلك غيره
مقامه فلا بد من ايجابه على جهة التضييق فخرج بالتعيين اداء الميت
فانه وان كان التفصيل بدلا له اختيارا لكن ما عينه الشارع كذلك نعم يرد
هذا على من عرف المخير بما يسقط الواجب بفعله فان الاداء يسقط
به التفصيل الواجب وكما يرد عليه هذا يرد عليه القضاء والاداء ايضا

وان قرب الموصول بالواجب اندفع الأول دون الثاني وبالباقي صوم
المسافر والموسع والكفائي فان كل واحد من هذه الأمور يخير له الشارع
بدلا من نوعه اختيارا ولا يخفى عليك ان عكس الحد ينتقض بالمخير في الاربع
لانه ايضا يخرج عنه بالقيد الثاني ان لم يكن المغايرة بين القصر والاتمام
نوعية والا انتقض طرده بصوم المسافر او مغايرة القضاء والاداء اقصر
عن مغايرة القصر الاتمام والحاصل ان الصلوة ان كانت ماهية نوعية وكانت
كل واحدة من المقصورة والتامة مندرجة تحتها متمايزة عن الأخرى بامر
عرضي اعني القصر والاتمام كان حد المخير غير صادق على المخير في الأربع وهو
من افراده وان كانت ماهية جنسية وكانت كل واحدة منهما نوعا
مندرجة تحتها متمايزة عن الاخرى بامر ذاتي كان صوم المسافر الفرض كذلك
فيصدق الحد وهو ليس من افراده بل الامر الوضوء ونحوه كالغسل وصوم
بدل الهدي فان لكل واحد منهما بدلا اضطراريا واعلم ان الامر بواحد
من امور معينة على التخيير واقع اتفاقا كقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان اداء احد الشيئين
او الاشياء لا على التعيين فلا خلاف في ان الجميع لا يجوز تركه ولا يجب
الاتيان به وان المكلف بايها اتى فقد امتثل والتعيين في ذلك
موكول اليه وانما الخلاف في التقدير وفيه اربعة مذاهب الاول و
هو المشهور واليه ميل جماعة من المحققين منهم المص والحاجبي ان الواجب
هو الواحد لا بعينه تخييرا للنص على موضوع الثاني وهو مذهب جماعة
من المعتزلة واليه ذهب [illegible] ان كل واحد واجب فاذا فعل احدا

سقطت

سقطت عنه واجبا الأخر ثم انهم قد اختلفوا فذهب بعضهم الرابع ان فعل الجميع يثاب
بفعل الواجبات وان تركه يعاقب بتركها وذهب بعضهم الى انه يثاب ويعاقب
بواحد وكان من قال بان النزاع بين هذا المذهب والأول لفظي نظره الى
القول الأخير من هذا المذهب والا فبينهما فرق ظاهر الثالث ان الواجب واحد
معين عند الله تعالى يختلف بالنسبة الى المكلفين لاختلاف اختيارهم على ان يكون
لاختيارهم مدخل في تعيينه قالوا الواجب ح هو فعله المكلف الرابع ان الواجب واحد
معين عند الله تعالى ولا يختلف لكنه يسقط به وبالاخر وقد زيف المص
تعالى الأول بقوله ووجوب الكل يسقط بصيغة المفعول بالبعض او واحد
معين عند الله يختلف بالنسبة الى المكلفين او لا يختلف ينفي التخيير المجمع عليه
لان الوجوب يستلزم عدم جواز الترك والتخيير يستلزم جوازه فهما متنافيان
على ان المذهب الثالث توجب تفاوت المكلفين في الواجب المخير اذا اختار كل
واحد منهم غير ما اختاره الاخر وهو خلاف النص المقتضي لمساواتهم فيه قالوا احدها غير معين
فيستحيل وقوعه لان كل ما يقع فهو معين فلا يقع التكليف به والجواب المحال ايقاعه
اي غير المعين غير معين بان يوجد في الخارج وهو كلي فان ذلك ممتنع لما مر لا معينا
بان يوجد في ضمن جزئي من جزئياته والأمر الكلي اذا تعلق به الطلب تعلق به باعتبار
ايجاده بهذا الوجه فاندفع بهذا التقرير ما قيل من ان الذي اوقعه غير الذي وجب
عليه فلا يكون ممتثلا وقالوا ايضا الواجب وهو الواحد المبهم من حيث انه واجب
غير معين وما هو غير معين من وجه مجهول من ذلك الوجه فيلزم التكليف بالشيء من حيث
انه مجهول وانه قبيح والجواب لا نسلم ان الواجب من حيث انه واجب غير معين كيف
والواجب احد الابدال الصادق على ايها كان او تحصيل الكلي كالكفارة

قسيمات من جزئياته وهذا المفهوم او كلي متعين في نفسه متمايز عن سائر المفهومات نعم
قد يطلق عليه انه غير متعين لعدم تعينه بخصوصية شيء من الجزئيات لا لانه لا تعين ولا
تميز له في الذهن عن سائر المعقولات ليكون مجهولا من حيث انه واجب فيلزم التكليف
بالمحال وقد من زعم ان الوجوب يتعلق بالكل الوجوب يعم كل واحد ويسقط بفعل واحد
كما ان الكفائي يعم الجميع وان كان بلفظ التخيير كما في اية النفر وقولك فليفعل هذا
غانم او سالم ويسقط بفعل البعض اذ المانع مفقود والجامع وهو حصول المصلحة
بمبهم موجود والجواب ان عدم الاجماع هنا على التاثيم بترك كل واحد من الامور
المعينة والاجماع على تاثيم الكل اي كل واحد من المكلفين بترك الكفائي فارق
بينهما فلا يكون هذا مثل الكفاية على ان تاثيم غير معين لا يعقل بخلاف التاثيم بغيره
مسئلتان تتعلق احديهما بالمندوب والاخرى بالمباح المندوب وهو في اللغة
المدعو يقال ندبه اليه اذا دعاه وفي العرف ما عرفته في حد الحكم غير مامور به اي لا يطلق
عليه هذا اللفظ حقيقة وان كان قد يطلق مجازا وفاقا للعلامة وابي الحسين الكرخي
وابي بكر الرازي والغرض من ذكر هؤلاء الفحول هو الرد على الموضح
حيث قال المحققون على انه مامور به لنا ان الامر اي هذا اللفظ للوجوب لا صيغة
افعل وان انتهض حجة على ان تلك الصيغة للوجوب فالنزاع يجري فيه
ايضا كما سيجيء في الفصل الاول من المنهاج الثالث فلا يتعلق بالمندوب حقيقة
لاستحالة اجتماع الوجوب والندب في شيء واحد من جهة واحدة والحاجبي
وهو افقوه من الاشاعرة خالفونا في الدعوى فانهم قالوا بانه مامور به حقيقة
ووافقونا في الدليل الدال على انه غير مامور به وهو ما دل على ان الامر
للوجوب حقيقة والجمع بينهما مشكل جدا واستدلوا على ذلك بانه اي

فعل المندوب طاعة اتفاقا وهي اي الطاعة التي هي فعل والا فقد يحصل
الطاعة بترك المنهي عنه فعل المامور به لان الطاعة تقابل المعصية
التي هي ترك المامور به وبانه احد الاقسام للامر فان اهل اللغة قسموه
الى امر ايجاب وامر ندب والمقسم مشترك بين الاقسام فان ارادوا
بقولهم كل طاعة فعل المامور به وكل مقسم مشترك الحقيقة اي انهما كذلك
بطريق الحقيقة منعنا كلية الكبرى اذ المقسم قد يكون مجازا في بعض الاقسام
اتفاقا كالامر في الاباحة والتهديد وبعض الطاعة مندوب كما يحكم به الصغرى و
كونه مامورا به حقيقة اول البحث والطاعة هي ما يتوقف به الثواب فلا تقابل المعصية
لان العاصي يستحق الاثم وتارك ما يتوقع به الثواب لا يستحقه ولو سلم فالصغرى م
او الاعم منها ومن المجاز لم ينفعهم اذ اللازم ح غير مقصود والمقصود غير لازم
الثانية قيل المباح وهو في اللغة المظهر يقال باح بسره اذا اظهره وفي الاصطلاح
ما علم فيما يخص ضمنا وقد يطلق على الجائز وهو ما اذن في فعله ومن اسمائه الطلق والحلال
وقد يقال الحلال لما لا ضرر في فعله وان حرم تركه كدم المرتد ليس مباحا لما عدا الاحكام
من الاحكام الثلثة كما قد يطلق بل كل واحد من الاربعة نوع برأسه داخل تحت جنس ما
يتعلق به الحكم للزوم خلو النوع عما هو من حقيقة الجنس الاول عن حقيقة الجنس وهو
التساوي بين الفعل والترك واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله وقد يقال
لدفع هذا الايراد هو المأذون فيه والاذن في الفعل حاصل فيما عدا الحرام بالاتفاق
مع اشتمال كل واحد على ما يخصه ويميزه عن غيره فيكون المباح جنسا له اذ لا معنى
للجنس الا ذلك غفلة عن فصله وهو المأذون في الترك ومع ملاحظته لزم
ما ذكرناه بعينه وفيه انه لا يلزم ح خلو المندوب والمكروه عما هو حقيقة الجنس فلا بد

من التقييد بطريق التأدي ليخرجها واعلم ان هذه المسئلة هكذا حررها الحاجي و
انت خبير بان عاقلا لا يجعل المباح بمعنى التأدي منه بل يجعله جنسا وهو مباح
المرادف للجائز وهو حق لا مرية فيه وعلى هذا يكون النزاع لفظيا فصل في بيان الصحة
والبطلان وهما انما يعرضان لما يمكن وقوعه على وجهين وهو اما من العبادات او
من المعاملات اما الاول فقد اختلفوا في تعريف الصحيح منه فقال المتكلمون صحيح العبادات
ما وافق الشرع وحصل به امتثال امر الشارع سواء كان سقط للقضاء ام لا
فالصحة موافقة امره وامتثاله والمراد بالموصول ما يمكن وقوعه على وجهين فخرج
الخطان ونحوه مما لا يمكن وقوعه عليهما هذا وقد قيل بعض المحققين يمكن ان يعزز
تفسير المتكلمين بحيث يشتمل صحة العقود والايقاعات ايضا والفقهاء ما اسقط القضاء
اى منع وجوبه وهو لا يقتضي سبق تحققه فلا يرد ان القضاء حين لم يجب فلا معنى لسقوطه
لانه فرع الوجوب ورد عليهما ان موافقة الامر وسقوط القضاء غاية الصحة وثمرته
كما صرح به جماعة من المحققين فلا يحسن تعريفها بهما لان غاية الشيء لا تحمل عليه نعم قد
يعرف الشيء بالاضافة الى غايته ونقض عكسه اى حد الفقهاء بصحيحة العيد
ونحوها مما لا قضاء له كصحيحة النظر المطلق والقضاء نفسه والنوافل الغير المرتبة
ان ابقى الحد على ظاهره المشعر بالتعبد بالقضاء ولولاه وطرده بفاسدة لا قضاء
عليها ان اول بان المراد باسقاط القضاء لازمه وهو سقوط القضاء وانتفائه
سواء كان مستندا به اولا وقد يدفع بان المراد بما اسقط القضاء ما من شأنه ذلك
على تقدير ان يكون له قضاء ويصدق على صحيحة العيد انها بحيث لو كان لها
قضاء لسقط بها ولما كان لقائل ان يقول احد ان شئت وبان فما فائدة
الخلاف اشار الى ان الصحيح عند المتكلمين اعم منه عند الفقهاء بقوله وثمرة

الخلاف

الخلاف بين الفريقين في الصلوة بظن الطهارة اذا ظهر خلافه وعلم انه
لم يكن على طهارة فانها صحيحة عند المتكلمين لانها مما وافق الشرع اذ المامور به وقت
الاداء لم يكن سواها هذه ووجوب القضاء بامر جديد وفاسدة عند الفقهاء
لانها ما اسقطت القضاء وللقاعدة فروع كثيرة كما حلف بان يعتق عبده
ان صلى اليوم صلوة صحيحة او نذر لمن صلى اليوم صلوة صحيحة درهما الى غير ذلك
فعلى مذهب المتكلمين يجب العتق ويحصل الوفاء بالنذر اذا وقعت الصلوة
على الوجه المذكور لا على مذهب الفقهاء واما الثاني فاشار اليه بقوله وصحيح العقود
والايقاعات ما يترتب الاثر الشرعي وحصل منه غايته كالبيع والطلاق فان
الغرض المطلوب من الاول انتقال المبيع الى المشتري والثمن الى البائع و
من الثاني حصول المفارقة وهدم العقد فما افاد ذلك فهو صحيح واضافة
الاثر بالشرعي لئلا يصدق الحد على ما يترتب عليه اثره العقلي كالاكل والشرب
المترتب عليهما اثرهما اعني الشبع والري ولو عرف مطلقة اى مطلق الصحيح
سواء كان من العبادات او غيرها من العقودات والايقاعات به اى بهذا التعريف
لجاز بل لكان احسن لان تخصيص ترتب الاثر بالمعاملات مع ان العبادات ايضا
كذلك لا يخلو عن قبح التحكم وللتفصي عما يرد على الاول من الحد المذكور والخلاف
بين الفريقين في العبادات ح انما يرجع الى الاثر فعند المتكلمين هو الموافقة
وعند الفقهاء هو السقوط والباطل حينئذ سواء كان من العبادات او من المعاملات
ما قابل الصحيح منهما فهو في العبادات ما لم يوافق الشرع او ما لم يسقط القضاء
وفي العقود والايقاعات ما لم يترتب عليه اثره الشرعي ويرادف الفاسد
عطف على الموصول او على الصلة خلافا للحنفية لانهم فرقوا بينهما بان جعلوا الفاسد

متوسط بين الصحيح والباطل حيث قالوا الفعل ان كان مشروعاً باصله ووصفه فصحيح وان كان
لا مشروعاً بهما فقط كالصلوة بدون بعض الاركان والشرائط وبيع الملاقيح اذ من اركان
البيع المحل وهو الوصف ومن اوصافه القدرة على التسليم وكلاهما مفقودان فيهما وان
كان مشروعاً باصله دون وصفه ففاسد كالصوم في الايام المنهية والربا فان الاول
مشروع باصله وهو الصوم لانه حسن لذاته وغير مشروع بوصفه وهو كونه اعراضاً عن
ضيافة الله تعالى في ذلك اليوم والثاني مشروع من حيث انه بيع ومقابلة مال
بمال وممنوع من حيث اشتماله على وصف الزيادة ولذلك قالوا اذا طرح ذلك
الوصف صح ذلك البيع ولم يحتج الى عقد جديد لانه صار مشروعاً بالوصف ايضاً
فكان هذا متوسطاً بين الامر المشروع باصله ووصفه وبين الممنوع بهما معاً فالقسمة عندهم
ثلاثية وعندنا ثنائية والتنويع انما يختلف عندهم لا عندنا فصل في بيان وجوب مقدمة
الواجب ولا بد من تحرير محل النزاع اولاً فنقول لكل واجب مقدمات لبعضها
مدخل في وجوبه ولبعضها مدخل في وجوده وهو على الاول مقيد وعلى الثاني
مطلق والمطلق عرفه بعضهم بانه ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث
هو كذلك ولا خلاف في ان الامر بالمقيد ليس امراً بمقدماته من حيث انه مقيد
والخلاف انما هو في المطلق فاشار المصنف الى ما هو الحق عنده من ان الامر به
امر بمقدماته بقوله ما يتوقف عليه الواجب اي ما ثبت وجوبه واريد المطلق ههنا
سيصرح به في فرع المقدمة ان كل ما ثبت وجوبه لا بد من ان يكون مقدماته مقدورة
لاستحالة التكليف بالمحال فقوله مقدوراً ليس للاحتراز عما ليس بمقدور كالطهارة
الملائمة للصلوة عند فقده واليد للكتابة عند فقدها لان فيه اشتباهاً و
بعداً عن المقصود اذ الطهارة الملائمة خرج ليست مقدمة للصلوة بدونها

ولو

ولو تعذر البدل ايضاً سقط الوجوب لامتناع التكليف ح الا عند من نفي والبد مقدمة
للوجوب لا للوجود فان هذا غير المقصود ولا عما يلزم فعل الواجب من الشروط العقلية
والعادية بان يراد بالمقدور ما يتأتى الواجب بدونه عقلاً او عادة لكن
جعله الشارع شرطاً له كالطهارة كما ذهب اليه الحاجبي لان تفسير المقدور بما ذكر خلاف
الظاهر ولان الشرط العقلي والعادي مما حكم المصنف بوجوبه بل هو محمول على ظاهره
ويحمل حالاً مؤكدة عن الضمير المجرور وان كان منصوباً وخبر الموصول ان كان مرفوعاً
فانه واجب بنفس ايجاب ذلك الواجب سواء كان سبباً وهو ما يلزم من وجوده
الوجود ومن عدمه العدم لذاته كالاطعام للاشباع وادعى السيد والعلامة الشيرازي
والتفتازاني الاجماع على وجوبه ولم اظفر بخلاف غير ما نقله القاضي في المنهاج والحاجبي
في المنتهى وظاهر التحرير يشعر بانه قائل بعدم وجوبه او شرطاً وهو ما يلزم من عدمه
العدم ولا يلزم من وجوده الوجود وهو اما عقلي كالمشي للحج او عادي كادخال جزء
من الراس في الوجه او شرعي كالوضوء للصلوة واعلم ان لهذه المسئلة فروعاً كثيرة
جداً منها وجوب الاجتناب عن الوطي اذا اشتبهت الزوجة بالاجنبية ومنها
وجوب التحرز عن العقد اذا اشتبهت اخت الزوجة بغيرها ومنها وجوب
الامساك عن الاكل اذا اشتبه الحلال بالحرام الى غير ذلك وقيل القائل جماعة
منهم الحاجبي ان كان شرطاً شرعياً وهو ما يمكن حصول الواجب بدونه عقلاً
وعادة الا ان الشارع جعله شرطاً له والا اي وان لم يكن شرطاً شرعياً وذلك
بان يكون شرطاً عقلياً او عادياً فقط او سبباً اتفاقاً فلا يكون واجباً واحتج على
وجوب الشرط بانه لو لم يجب لم يكن شرطاً والتالي باطل بالاتفاق فالملزوم كذلك
بيان الملازمة انه لو لم يجب لم يكن مأموراً به فاذا اتى بالواجب بدونه

لصدق انه اتى بجميع ما امر به في الحكم بصحته بدونه وانه ينفي حقيقة الشرطية وفيه بحث
وجهين اما الاول فلانا لا نم ان الاتيان بجميع ما امر به يوجب صحته لجواز توقفه
على شرط غير مامور به واما الثاني فلانه ان اريد بقوله لو لم يجب لم يكن مامورا
انه لو لم يجب بالامر الذي وجب المشروط به لكان اللازم انه لم يكن مامورا به بهذا
الامر ولا يلزم منه ان لا يكون مامورا به اصلا فلا يصح التفريع بقوله فاذا اتى
وان اريد به انه لو لم يجب مط لكان اللازم من الدليل وجوبه مط لا وجوبه
بهذا الامر وذلك ليس بمحل النزاع فان قيل لعل نسوق الكلام الى حيث
لا يكون هناك الامر بالمشروط دون شرطه فاذن لو لم يجب الشرط بهذا الامر لزم
ان لا يكون شرطا معنى ما ذكره المص قلنا هذا فرض مح لان كون هذا الشيء
شرطا له لك شرعا انما يحصل بخطاب الوضع وهو يوجب الامر بذلك كون الشيء
كاشرا فالشرط الشرعي الذي لم يتعلق به امر اصلا ليس بمتحقق فليتامل لنا ذم السيد
العبد المامور بالكتابة القادر على تحصيل القلم المتعذر على عدم الكتابة
بفقده اي القلم على عدم تحصيله متعلق بالذم وهذا او بديهي والانكاره اي
انكار الذم عليه وقصره على عدم الكتابة مكابرة فلا يسمع واستدل جماعة من المحققين
منهم العلامة بانه لو لم يجب لزم احد الامرين وهو اما التكليف بما لا يطاق واما
خروج الواجب عن كونه واجبا واللازم بكلا قسميه بالضرورة بط فالملزوم مثله بيان
الشرطية انه لو لم يجب لجاز تركه وح اما ان يبقى مكلفا بالفعل اولا فان كان
الاول لزم الاول فان وقوع المشروط حال عدم الشرط مح وان كان الثاني
لزم الثاني ولما لم يكن هذا ما ارتضاه المص اشار الى ما فيه بقوله واستدلال
العلامة خففه بالذكر لانه اعلم فالغفلة منه اعجب بلزوم التكليف بالمح اي التكليف

بالفعل

بالفعل حال عدم ما يتوقف هو عليه لولاه اي لولا وجوب ما يتوقف عليه الواجب محل
بحث لان المح هو التكليف بالشيء مع التكليف بعدم مقدمته معا لا مع عدم التكليف بها
هذا البحث مما اورده جماعة من المحققين ويمكن ان يجاب عنه بان مقصود العلامة هو
ان وقوع الفعل حال تحقق تركه مح بالضرورة فلو وقع التكليف به في تلك الحال لزم التكليف بالمح
وح لا يرد عليه هذا البحث لانه انكر الاصل ما ادعاه في الحقيقة لان الشيء من مقدمات الدليل
وبما ذكرنا يظهر جواب عما يقال من انا نختار ان الفعل قد وقع التكليف به في تلك
الحال لا بان توقعه فيها بل في ثاني الحال اي في حال وجود ما يتوقف عليه الفعل على انه
لا يخفى ما فيه لانا ننقل الكلام اليه وهكذا الى ان يصل بمرتبة لا يجوز تاخير الفعل عنها مح
لا يمكن ان نقول مثل ما قلنا في المرتبة الاولى فان قلت هذا جار على تقدير الوجوب
ايضا ضرورة امكان وجود المقدمة وعدمه مع وجوبها ايضا فعلى تقدير تركها
يلزم ما ذكرت بعينه فظهر ان عدم الوجوب لا مدخل له في الحالية قلنا وقوع الفعل
مع وقوع المقدمة غير مح بل المح وقوع الفعل مع عدم وقوع مقدمته ففي تقدير وجوبها
يتعلق الامر بكلا الوقوعين وهو ليس بمح بالضرورة ولما راى جماعة من المتاخرين
ان الحكم بوجوب مقدمة الواجب مط غير سديد فان مقدمة الواجب المقيد كالاستطاعة
للحج وملكية النصاب للزكوة ليست بواجبة اتفاقا قيده والواجب بالمطلق ليخرج
مقدمة المقيد عن هذا الحكم والمص رح تعالى لما راى ان ذلك التقييد خطاء
منهم نشأ من عدم تصور الواجب اشار الى رده بقوله وتقييده اسم الواجب
بالمطلق لاخراج الاستطاعة التي هي مقدمة لوجوب الحج وتحصيل النصاب
الذي هو مقدمة لوجوب الزكوة مستغنى عنه اذ الكلام بعد الوجوب على ما هو
حقيقة في الفاعل لا قبله لان اطلاق الواجب على ما لم يتصف بالوجوب

جاز اتفاقاً والأصل في الاطلاق هو الحقيقة فيخرج الواجب المقيد بالقياس الى المقدمات التي لها
مدخل في الوجوب واما بالقياس الى المقدمات التي لها مدخل في الوجود فهو داخل لانه بهذا
الاعتبار مطلق كما ذكرنا انفاً احتج القائلون بستة اوجه الأول ان ايجاب الشيء لو استلزم
ايجاب ما يتوقف عليه ذلك الشيء لزم علم الموجب به لان علم المكلف بما كلف به شرط
في التكليف واللازم باطل لانا قد نأمر بشيء مع الذهول عما يلزمه والمص اشار اولا الى
منع الملازمة بقوله وعلمه تفصيلا بما يلزم اي لا نسلم انه غير لازم في تعلق امرنا بذلك اللازم
فانه قد يستنبط من امرنا بشيء امرنا بآخر وان لم نقصده كما في دليل الاشارة واشار ثانياً
الى منع بطلان اللازم بقوله مع انه اي العلم باللازم او تعلق الطلب به ايضاً فيما
نحن فيه من ايجاب الشارع شيئاً يستلزم ايجابه لما يتوقف عليه ذلك الشيء
حاصل اذ لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء فما ذكره في بطلان
اللازم غير مفيد الثاني ان هذا اللازم لم يتعلق به طلب وكل ما لم يتعلق به
طلب لم يكن واجباً ضرورة ان الطلب معتبر في مفهوم الواجب الجواب ان الصغرى
ممنوعة لان ذلك اللازم وان لم يتعلق به طلب صريحاً ولكن الطلب غير منحصر في
الصريح فيجوز ان يتعلق به طلب ضمناً مستنبطاً من تعلقه بملزومه والقول بامتناع ذلك
ليس الا عين النزاع فاين دليله الثالث ان وجوب الشيء لو استلزم وجوب
لازمه لامتنع التصريح بعدم وجوبه عند وجوب ذلك الشيء والا لزم التناقض
واللازم باطل لانا نقطع بصحة ايجاب غسل الوجه ونفي غسل غيره الرابع انه لو استلزم
لعصى بتركه بالضرورة واللازم باطل لانا نقطع ان تارك غسل جزء من الرأس
اذا لم يحصل غسل الوجه بدونه انما يعصى بترك غسل الوجه لا بترك غسل جزء من
الرأس والجواب عنهما ما اشار اليه بقوله وصحة التصريح بعدم وجوبه اي اللازم

حال وجوب

حال وجوب ملزومه كالاستثناء المعقبة بخروجه عن الحكم ثابت بقوله وعدم العصيان
بتركه اي اللازم اول البحث لان كل من قال بالوجوب قال بعدم صحة التصريح
بعدمه وبالعصيان بتركه وكل من قال بعدمه قال بصحة التصريح بعدمه
وبعدم العصيان بتركه فهما في قوة المتنازع فيه الخامس لو استلزم لصح قول الكعبي
في نفي المباح واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله بيان الملازمة ان المباح
مما لا يتم الواجب الا به وكلما كان كذلك فهو واجب فالمباح واجب اما الثاني
فظاهر واما الاول فلان ترك الحرام واجب وهو يتوقف على المباح كترك
شرب الخمر مثلاً فانه لا يحصل الا بفعل ضد من اضداده من الأمور المباحة والجواب ما اشار
اليه بقوله وشبهة الكعبي مدفوعة بما يأتي بعينه هذا فلا نقض في الوجوب السادس
لو وجب لما صح فعله بنيته على حدة واللازم باطل اجماعاً بيان الملازمة
ان فعل الواجب عبادة وكل عبادة لا تصح بدون النية لقوله عليه السلام انما
الأعمال بالنيات والجواب بمنع الملازمة لانه ان تم الدليل على وجوب
النية في العبادات فانما يدل على وجوبها في العبادات الاصلية المقصودة
بالذات دون غيرها مما هو من لوازمها وتوابعها وذلك اذ يكفي نية الواجب
عن نية لازمه كما يغني الأمر عن الأمر بلازمه الا يرى ان النية واجبة
ولا يجب نيتها والا لزم التسلسل وقد يقال وجوب النية انما هو لتمييز العبادة
عن غيرها والنية لا يحتاج الى ذلك التمييز لان قصد كل عبادة متميز في نفسه
عن غيره فهي مستثناة من الحكم بوجوب النية في العبادات والعمل
الدليل الدال على وجوب النية في العبادات ظني فيخص بما عدا ما
للدليل القطعي الذي هو لزوم التسلسل والجمع بين الدليلين اولى من الغاء

احدهما فصل المباح قد مرت الاشارة الى تعريفه في بحث الحكم موجه اجماعا ان
اراد به ان ما هو مباح بالذات موجه فدعوى الاجماع مسلمة لكن مذهب الكعبي هو
ان ما هو مباح بالنظر الى الذات واجب بالغير كما نقل عنه جماعة من المحققين ولذلك
صرح بعضهم بان المناقشة في المسئلة لفظية فلا يكون مذهبه منافيا للاجماع وان اراد
به ان ما هو مباح لا يتصف بغير الاباحة من الوجوب اصلا فتلك الدعوى ممنوعة كيف و
الخصم لا يسلم ذلك اللهم الا ان يدعى الاجماع السابق على وجوده واستدلال
الكعبي على وجوبه بالتبع لا بالذات لان دليله لا يدل عليه بان ترك الحرام وهو
واجب لا يتم الا به كترك الشتم فانه لا يحصل الا باطباق الفم مثلا وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب كما مر او هو اى المباح هو اى ترك الحرام بعينه لا انه يغايره
فان السكوت ترك للقتل والقذف وترك الحرام واجب فالمباح واجب
وفيه ان الصغرى ممنوعة والا لزم ان يكون الاكل والسكوت واحدا وكذا
يلزم ان يكون ترك القتل والقذف واحدا ولذلك قيل معنى هو هو انه يحصل
به ترك الحرام لا انه نفس الترك الا ان هذا التوجيه لا يصلح في هذه العبارة
كما لا يخفى مع مصادمته اى مصادفته ومصانعته للاجماع فلا يسمع وفيه ان
الاجماع انما هو على كونه مباحا لذاته وهذا لا يمنع كونه واجبا لغيره مدخول قيل لانه
المباح غير متعين لكونه مقدمة لترك الحرام لامكان ان يترك بغير المباح من اضداد الا
ولما كان هذا الوجه غير مفيد اشار الى نفيه بقوله لا لعدم التعيين اى تعين المباح
لكونه مقدمة لما مر لثبوت مطلبه اى مطلب الكعبي وهو وجوب المباح بالتخيير
بينه وبين غيره فيكون المباح واجبا مخيرا فيثبت اصل الوجوب وهو المطلوب والقول
بان المخير يجب ان يكون واحدا مبهما من امور معينة كما مر واضداد الترك غير محصورة

فلا يكون

فلا يكون المباح واجبا مخيرا ايضا مندفع بان تعين الشخصي غير معتبر اجماعا والنوعي
حاصل لانها اما واجب او مندوب او مكروه او مباح فان قيل لا نعين انفسها
لان المراد به تعين حقائق الانواع وتميز كل واحد منها عن الاخر بما يخصه كالصوم
والاعتاق مثلا لا بالاعراض العامة كالوجوب والندب الى غير ذلك اجيب بان
ارتفاع عين كل فعل فعل تعلق به الوجوب مثلا والفقهاء دونوه في كتبهم والتعريف
تلك الافعال بالعرف العام انما هو لاغنائه عن التفصيل المتعسر لا للجهل بها فان
قيل الواجب ح مفهوم كلي والمباح كل واحد من المتعينات فما هو مباح غير واجب وما
هو واجب غير مباح فلم يثبت مطلبه اجيب بان اطلاق الواجب عليها انما لانه متحقق
للواجب او لان تحصيله تحصيل الواجب لان الكلي متحد مع افراده في الوجود وفيه
لانه لو تم ذلك الاستدلال لجرى في الحرام ايضا فيلزم القول بوجوب شرب الخمر
لترك القذف ولما لم يمكن هذا اورد اشار الى نفيه بقوله ولا للزوم وجوب المحرم
لالتزامه اى الكعبي وجوبه وحرمته باعتبارين باعتبار الذات وباعتبار الغير
فيرجح الترك مع المنع من الفعل نظرا الى ذاته وبالعكس نظرا الى امر خارج فلا منافاة فان
قيل قد علم من هذا التقرير ان الكعبي قائل بوجوب الاحكام الاربعة كلها اذا
ترك بها الحرام فما وجه التخصيص بالمباح اجيب بانه اما ان يكون مذهبه التعميم وذكر
المباح على طريق التمثيل او التخصيص فالزم بالباقي والتزم والالتزام غير المذهب
وقيل لان مقدمة الواجب انما تجب اذا كانت شرعية واما اذا كانت
عادية او عقلية كالمباح فلا وهذا هو الجواب الحق الذي لا محيص منه الا انه عند
الحاجبي ولما كان التخصيص بالشرعية غير معقول عند المص اشار الى نفيه بقوله
لمنع وجوب غير المقدمة الشرعية لثبوته اى وجوب غير الشرعية ايضا كما مر ولما

ظهر بطلان هذه الوجوه انه لا يصلح ان يكون وجها بقوله بل لعدم كون المباح مقدمة
لترك الحرام لان مقدمة الشيء ما يكون وسيلة اليه كقطع المسافة للحج والمباح ليس كذلك بالنسبة
الى ترك الحرام ولا فرد منه اذ هو اي ترك الحرام الكف عنه لان المقدور والمباح
كاخوته الثلثة وهي الواجب والمندوب والمكروه مقارنات ولوازم له كالتريد للوضوء
لا غير فقد اشتبه عليه حال المقارن بالمقدمة فجعله مقدمة فصل المخلص من الكعبي
ببطل كلام الحاجبي حيث قال ولا مخلص منه الا بان ما لا يتم الواجب الا به من عقلي او
عادي فليس بواجب ولكن دفع هذا بان الحرام او تركه فكل واحد من فعله وتركه مستند
الى علة ولا شك في ان علة فعله مركبة من مجموع الشرائط التي هي التصور والشوق والارادة
الى غير ذلك ومن رفع الموانع التي هي فعل اضداده من المباح وغيره وعلة تركه هي عدم
علة فعله لما تقرر ان علة العدم عدم العلة التامة للوجود وهذا العدم يحصل تارة بفعل
واحد من تلك الاضداد واخرى بعدم تلك الشرائط فهو قد يترك بهما ففي
صورة عدم تلك الشرائط لا حاجة في ترك الحرام الى فعل واحد من تلك الاضداد
وان فعل فهو من لوازمه ومقارناته فليس فعله من حيث ان ذلك الترك موقوف
عليه اذ هو باق على حاله لولا ذلك الفعل واما عند حصول تلك الشرائط فلا بد
من فعل واحد من تلك الاضداد تحصيلا لعلة الترك ففعل المباح مثلا مقدمة
لترك الحرام ان اراد الكعبي بقوله المباح مقدمة لترك الحرام اما في هذه الصورة
لظهور ان المباح ليس مما يتوقف عليه الترك في الصورة الاولى فلعله قال
المنهج الثاني من المناهج الخمسة في الادلة الشرعية وهي عندنا اربعة لان
الدليل اما وحي او لا الوحي اما نوع لفظه معجز او لا وغير الوحي اما كاشف عن محقق
او لا الاول الكتاب والثاني السنة والثالث الاجماع والرابع

دليل

دليل العقل وعندهم خمسة لان الدليل اما نص او مستند اليه والنص اما معجز و
هو القران او لا وهو السنة والمستند اما مما لا يجوز عليه الخطاء وهو الاجماع
او لا فهو اما حمل فرع على اصل وهو القياس او لا وهو الاستدلال اما
القياس فليس من مذهبنا كما مر وسنبطله فهنا مطالب اربعة المطلب
الاول في الكتاب قدمه اما لكونه اشرف من اخواته او لكونه اصلا لها
قيل القائل هو الحاجبي القران وفيه ايماء الى ترادفهما والقران في اللغة
مصدر بمعنى الجمع والتلاوة وفي العرف كلام منقول اليه اما بعد جعله بمعنى المفعول
او قبله والنسبة الاول يعارضها توحد المجاز في الثاني منزل من التنزيل او
الانزال وهو تحريك من علو الى سفل والموصوف به في الحقيقة هو المتحيز بالذات
فاسناده الى الكلام الذي هو من الاعراض التي اجزاؤها سيالة غير مجتمعة
مجاز معتبر عند اهل اللغة والسنة وجب بهذا القيد لان المنزل مخصوص بها
لا لفظها للاعجاز قيل هو اظهار مدعي النبوة الامر الخارق للعادة
مع عجز غيره عن الاتيان بمثله وفيه ان الاعجاز ليس نفس الاظهار ولكن
يلزم فهو اظهاره مسببه ثم لا بد فيه من قيد مع التحدي بسورة سيجيء حدها
وقيل اراد بها مقدارا مخصوصا حسابيا وهو في الكم قدر الكوثر وفيه نظر لانه
من للتبعيض والضمير للكلام والظرف صفة مخصصة للسورة وبه
احتمال انه ستشير اليه وقيل فيه انعكاس لان كون القران للاعجاز
لازم بينا له اصلا ولذلك لا يكون مفهومه ولزومه الا واحد من العلماء
بعد واحد فلا يصح تعريفه به والجواب عن هذا النظر عن قريب والتعليل
لاخراج بقية الكتب المنزلة سواء قلنا باعجازها او لم نقل لانها على التناني

يخرج بقيد الاعجاز وعلى الاول بقيد السورة كما صرح به بعض المحققين والحديث
القدسي فانه ليس بمعجز وقيل القايل جماعة منهم الغزالي ما اي كلام وهو جنس
يشتمل المنقول لفظا سواء كان متواترا او لا كثلثة ايام متتابعات في قراءة
ابن مسعود وغير المنقول كالمنسوخ تلاوته فاخرج الثالث بقوله نقل بين دفتي
المصحف اي جلديه والثاني بقوله تواترا او اما صفة لمصدر محذوف
او حال عن المستكن في نقل او تميز عن نسبته قال الآمدي وفيه نظر لانه
يلزم بتقدير عدم نقله نقلا متواترا او بتقدير عدم نقله اصلا ان لا يكون قرانا
لكنه قران سواء نقل الينا نقلا متواترا او لم ينقل غاية جهلنا بوجه القران
بتقدير عدم نقله الينا وعدم علمنا بكونه قرانا بتقدير عدم تواتره وعلمنا
بوجوده غير ماخوذ في حقيقته والا لم يتحقق بدونه فوجه القران بدون النقل
ينفي صحة التعريف به والجواب عن هذا البحث يظهر عن قريب وايضا اي
هذان التعريفان دوريان اما الاول فلاخذ السورة فيه والقران ماخوذ
في تعريفها كما سيأتي واما الثاني فلذكر المصحف فيه والمصحف ما كتب فيه
القران فالعلم به يتوقف على تصور القران فلو انعكس لزم الدور الجواب
عن الاول ان السورة اسم للطائفة المترجمة من الكلام المنزل قرانا
كان او غيره بدليل سور الانجيل ولهذا احتيج الى وصف السور بقوله منه
لتتميز عن سور غير القران وعن الثاني بان المصحف كلام الله المنزل
للاعجاز وغيرهما وعن السابق ايضا بان كل واحد من التعريفين لفظي
يقصد به تفسير مدلول اللفظ وتعيين مفهومه من بين المتصورات
بلفظ اشهر لا حقيقي يقصد به احداث تصور الماهية وتصوير حقيقتها

فلا دور

فلا دور مع خروج البعض اي بعض القران كالسورة وبعضها عن ظاهر الاول
ضرورة ان السورة وما دونها ليست لها سورة انما اذا صرفنا عن ظاهره
واردنا بسورة من جنس ذلك الكلام في البلاغة وعلو الطبقة على حذف مضاف
الى الضمير كان الحد جامعا ولا الكل القران وكل بعض منه فلا يرد عليه وكذلك
يرد انه يصدق حينئذ على مثل قل ونحل ولا يسمى قرانا بالجواب ان الحد لا يصدق عليه الا
اذا كان له علو طبقة في البلاغة وانما يكون له ذلك اذا وقع جزءا من القران مقرونا
مع السوابق واللواحق وهو حينئذ قران يحرم على المحدث مسه ويحنث بقراءته من
هذه الحيثية ان حلف ان لا يقرا القران وهو اي خروج البعض لا يلايم غرض
الاصول لانه انما يبحث عن ابعاض القران من حيث دلالتها على الاحكام لا عن المجموع
من حيث هو فان قيل هذا تحديد لمجموع القران من حيث هو فلا يقدح فيه خروج
البعض قلنا فينتقض طرده بالبعض المشتمل على سور متعددة كالنصف مثلا فان قيل الحد
لا يصدق عليه لان سورة نكرة قرينتها الوحدة والنكرة اذا قرينة الوحدة افادت العموم
وان كان في سياق الاثبات كما في تمرة خير من جرادة والظرف اعني منه حال منها
والضمير للكلام فصار بمعنى انه الكلام المنزل للاعجاز بكل سورة حال كون كل
سورة جزءا منه وما يكون كل سورة جزءا منه ليس الا المجموع قلنا هذا تكلف لا يجوز
ارتكابه في التعريفات ودخول تراجم السور وهي ما يكتب في اوايلها من عدد
اياتها واسمها ونسبتها الى احد الحرمين الشريفين في الثاني يمكن ان يجاب
عنه بان المراد هو النقل عن النبي صلعم ولا نعلم ان هذه التراجم منقولة عنه لجواز ان يكون
مستحدثة وقيل ما لا يصح الصلوة بدون تلاوة بعضه وهو اي هذه التعريف
كالتعريف الاول في الاعتراض الثاني وهو خروج البعض عن ظاهره

لصحة الصلوة بدون تلاوة بعضه اذ انها بعض اجزاء والتوجيه هنا كالتوجيه غير ولو جعله
حد المجموع لا ينتقض طرده بالفاتحة مع دخول التشهد ونحوه كالاذكار فان خرجا
اى التشهد ونحوه بقيد التلاوة على ان يكون المراد بها قراءة القرآن وبهما ليا
من القرآن فكالاولين اى فهذا التعريف كالتعريفين الاولين فى الاعتراض
الاول وهو لزوم الدور ويمكن دفعه بما مر ولما ذكر المص ما ذكره القوم من الحد وجوه وزيفها
لما اورده عليها اشار الى ما هو اولى منها بقوله ولو قيل بعض نوعه معجز او كلام يحرم مس خطه
محدثا لكان اولى لسلامته عن الايرادات المذكورة وانت خبير بان الاول
منهما اولى من الثانى لما فيه من لزوم صدقه على نحو الله رحمن ولما فرغ عن حد القرآن
وهو مفصل بالسور اراد ان يشير الى حد السورة ايضا ولما انه القوم حدوا اشار
اليها والى ما عليها بقوله والسورة طائفة من القرآن مصدرة فيه اى فى القرآن
فلا يدخل فيه البعض منها المصدر فى غيره بالبسملة او براءة وينتقض طرده بصدور
السور لصدق الحد على اية واحدة فصاعدا بعد البسملة او براءة فيلزم ان يتحقق
فى سورة واحدة افراد من السور فزيد لتصحيح الحد متصل اخرها فيه اى فى القرآن
فيدخل فيه المنفردة بالكتابة باحديهما من البسملة او براءة فينتقض فى الغاء
الشعار بان هذا النقض انما نشأ من تلك الزيادة عكسه بالسورة الاخيرة
فزيد او غير متصل اخرها فيه شئ منه اى من القرآن بان يكون اخرهما متصلا
باحدى وفيه وثمن ح اى حين زيادة هذين القيدين استغنى منه وهو قوله بقوله
الاتفاق طرده ببعض سورة النمل وهو البعض الاول المتصل اخره بالبسملة
الواقعة فى الوسط والبعض الاخر المصدر بها وبسورتين فصاعدا الصدق
فى مجموعهما من حيث المجموع مع انه ليس بسورة وقيل طائفة منه اى من القرآن

ذات ترجمة

ذات ترجمة اى مسماة باسم خاص كالفاتحة والبقرة وينتقض طرده باية الكرسى
ونحوها كاية المداينة واية المباهلة ورد هذا النقض بارادة الاسم بان يكون
تلك الترجمة على انها لا تطلق ما دل على شئ وهى اى اية الكرسى اضافة محققة فلا يصدق
الحد عليها وتعسفه ظاهر لانه كما دلت تراجم السور كالفاتحة وغيرها عليها كذلك دلت
اية الكرسى على طائفة مخصوصة من القرآن فالحكم بالتسمية فى الاول دون الثانى
تحكم ثم المصنف اشار الى اصلاح الحد بقوله ولو اريد من الترجمة ما هو المكتوب فى
العنوان اى فى عنوان السور واوائلها لاستقام لكن لا بد من زيادة لفظ فيه
فى اخر الحد لئلا يخرج السورة المنفردة بالكتابة الخالية عن الترجمة فصل القرآن متواتر
لتوفر الدواعى للمنكرين والمؤمنين على نقله اما للمنكرين فلارادة التحدى لابطال
كونه معجزا واما للمؤمنين فلاعجاز الخصم وقهره ولانه اصل لجميع الاحكام علمية
كان او عملية وكلما كان كذلك فالعادة تقتضى بالتواتر فى تفاصيله من اجزائه
والفاظه وحركاته وسكناته الى غير ذلك وح فما نقل الينا بطريق الاحاد كالقراءات
الشاذة وبعض ما نقل ابن مسعود فى مصحفه ليس بقران فليس بحجة كما سيجى ولما اختلفوا
فى البسملة فذهب طائفة الى انها اية فى اوائل كل سورة وذهب طائفة منهم
الجاحى الى انها ليست باية اصلا وقال اواخر الحنفية انها اية واحدة من القرآن
انزلت للفصل بها بين السور والتبرك وليست باية ولا بعض اية فى شئ من السور
واليه يميل العضدى ونقل عن الش فى قولان احدهما انها اية مستقلة فى الفاتحة
والخلاف انما هو فى غيرها وثانيهما وهو المشهور انها اية من غير الفاتحة وفيها قولان
احدهما انها اية مستقلة وثانيهما انها بعض اية اشار المص الى ما هو الحق عنده بقوله
والبسملات فى محالها يعنى فى اوائل السور اذ لا خلاف فى كون البسملة

بعض آية في وسط سورة النمل اجزاء منه بان يكون آية مستقلة وللمسئلة فروع منها
ان المكلف يحرم عليه مسها محدثا ومنها انه لو حلف ان لا يقرأ القرآن يحنث
بقراءتها ومنها انه لو نذر ان يعطي درهما من قرأ اليوم آية جاز له اعطاء من
قرأها وبالجملة ما يترتب على اجزاء القرآن من الاحكام مترتبة عليها لاجماعنا
معاشر الامامية وفيه ان هذا ليس بحجة على الخصم ونظرا الى النصوص عن ائمتنا ع فقد
تواتر عندنا وذلك منها ما روي عن الصادق ع انه قال ما لهم قاتلهم الله عمدوا
الى اعظم آية في كتاب الله فزعموا انها بدعة اذا اظهروها وهي بسم الله الرحمن الرحيم
ومنها ما روي عنه ع انه سئل عن قوله تعالى سبعا من المثاني فقال ع هي سبع آيات — اي سورة الحمد ع
منها بسم الله الرحمن الرحيم وللروايتين عن ابن عباس اولهما انه قال من ترك
بعض الناس قراءة البسملة في اول سورة سرق الشيطان من الناس آية
وفيه ان هذه الرواية انما تدل على انها من القرآن واما انها آية مستقلة وبعض آية
في سورة واحدة او في السور كلها فلا واخريهما انه قال من تركها فقد ترك مائة
واربع عشرة آية من كتاب الله قيل القرآن مع البراءة مائة واربع عشر سورة وليست
فيها بسملة فما وجه قوله فقد ترك مائة واربع عشرة آية اجيب بوجوه الاول انه
الحقه انها آية من المرأة ايضا الثاني انه اعتبر نزول الفاتحة مرتين مرة مصدرة
بالبسملة مرة بمكة ومرة بالمدينة الثالث انه اراد الترك مطلقا حتى في وسط
سورة النمل لان ترك الجزء يستلزم ترك الكل الرابع انه اراد بالترك
عدم الاتيان ولو في محل لا ثبوت لها فيه كسورة براءة ولاتفاق الكل
اي كل الائمة او كل الامة او كل السلف على اثباتها اي البسملة في اوائل
السور بلون خط اي خط القرآن كونها بل ومنه للمكة بين قناني الالاء ربما كتبناه

وفيه

وفيه ايماء الى ان تكرارها لا يوجب عدم كونها من القرآن كونها من الاثنين
مع مبالغة السلف اعني الصحابة في تجريده اي تجريد القرآن عما سواه حتى
ميزوا لشدة اعتنائهم بصيانة القرآن عن الزيادة والنقصان لون التراجم
من لون خطه فذلك يقتضي اتفاقهم على انها من القرآن والا لكان ينبغي ان لا تكتب
بعض او ينكر على كاتبها ولو نادرا قال الحاجبي انها لم تتواتر كونها قرآنا في اوائل السور
وما لم يتواتر كونه من القرآن لا يكون قرآنا قطعا والعادة بالتواتر في تفاصيل مثله
والجواب لا نسلم عدم تواتر كونها من القرآن بل هو عندنا متواتر وعدم التواتر عندكم لا يوجب
عدمه مطلقا لجواز ان يكون الشيء متواترا عند قوم دون آخرين ولو سلم فلا نسلم ان العادة
تقتضي تواتر كونها قرآنا في كل محل بل انما تقتضي تواترها في كل محل والتسمية متواترة
في اوائل السور المفتتحة بها فلا يلزم مما ذكره عدم كونها قرآنا والقراءات السبع و
هي قراءة نافع وابن كثير وابو عمرو وابن عامر وحمزة وعاصم والكسائي متواترة ان
كانت جوهرية يختلف خطوط القرآن ومعناه بها فقيل لا بد مع تواترها من استقامة
وجوهها في العربية وموافقة لفظها خط المصحف المنسوب الى صاحبها وفيه نظر لان
التواتر ما يفيد العلم فاذا حصل ثبت انه قرآن والعربية ينبغي ان تكون متممة
بالقرآن دون العكس ثم انه لا مدخل لموافقة الخط وعدمها عند ثبوت التواتر كملك
بغير الف عند غير الاخيرين وخلف وهو احد رواة حمزة ومالك بالالف عندهم وذلك
لانها ح قرآن فلا بد من ان يكون متواترة والا لزم ان يكون بعض القرآن غير
متواترة وهو باطل لما مر فان قيل هذا مشكل لان الذين تستند اليهم القراءة
سبعة والتواتر لا يحصل بسبعة فضلا فيما اختلفوا فيه اجيب عنه اولا بانا
لا نسلم ان التواتر لا يحصل بسبعة نفر لانه لا يتوقف على حصول عدد معين بل المعتبر

فيه حصول اليقين وثانيها ان التواتر ما حصل من هؤلاء السبعة لان القارين لكل واحد من القراءات السبع كانوا بالغين حد التواتر الا انهم انما اسندوا لكل واحدة منها الى واحد منهم اما لتجرده بهذه القراءة او لكثرة مباشرته بها ثم استند والرواية عن كل واحد منهم الى اثنين لتجردهما لروايتها وعدم تجرد غيرهما واما الادائية وهى التى لا يختلف الخط والمعنى بها بل يختلف الهيئة فقط كالمد وهو تطويل صوت حروف العلة الى مقدار معين وحروف العلة تسمى حروف المد لتطويل صوتها اذا كانت ساكنة وحركة ما قبلها من جنسها او المراد به ما فوق القصر كما فى قوله تعالى شانه والذين يؤمنون بما انزل اليك فان اهل الحجاز لا يمدونه لانتفاء ما هو شرط عندهم وهو ان يكون حرف المد وسبب فى كلمة واحدة وههنا والهمزة فى كلمة اخرى واهل الكوفة وابن عامر وورش عن نافع يمدونه او المراد به مقداره كما صرح به بعض المحققين والامالة وهى ان ينحى بالفتحة نحو الكسرة ثم ان كان هناك الف فيميل الى الياء نحو قوله تعالى فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا حيث قرا ابن عامر وحمزة فزادهم الله بامالة الزاى فلا يجب تواترها فان قيل لا شك ان المراد بالقران هنا هو اللفظ والهيئة وان لم تكن جزء لجوهره لكنها عارضة لازمة له فلا يمكن نقله بدون نقلها فالقول بوجوب تواتر الاول ينافى القول بعدم وجوب تواتر الثانى اجيب بان الهيئة المخصوصة ليست بلازمة بل اللازم هو القدر المشترك بينها وبين غيرها والمطلوب ان الهيئة المخصوصة لا يجب تواترها وان وجب تواتر القدر المشترك فلا منافاة وفيه نظر لانه كما لا مدخل لبعض الهيئات فى التحدى والاعجاز فلذا لم يجب نقله متواترا كذلك لا مدخل لبعض الجواهر والمواد فيه فلم يلزم ان كل ما هو من قبيل الجواهر لا بد ان يكون متواترا

ولا عمل

ولا عمل بالشواذ اى لا يجوز العمل بالقراءات الشاذة والاحتجاج بها وهى ما نقل احادا سواء كان مستفيضا او لا كزيادة لفظ متتابعات فى مصحف عبد الله ابن مسعود لانه ليس بقران لعدم تواتره ولا بخبر يصح العمل به لانه لم ينقل من حيث الخبرية بان يكون منسوبا الى المعصوم صريحا وما هذا شانه فلا حجة فيه اصلا وقيل القايل هو ابو حنيفة هى اى الشواذ كاخبار الاحاد اذ لا وجه لنقل العدل اياها فى القران الا السماع من المعصوم اما بوجه القران او بوجه البيان فهى بمنزلة الاحاد فمن عمل بها فعليه العمل بالشواذ ايضا الجواب منع ذلك لجواز ان يكون مذهبا له والقول بان العدل لا يلحق مذهبه بالكتاب معارض بان العدل لا يلحق الخبر بالكتاب الفرع ان اعتقاد العدل بانه قران اما من جهة خطائه فى الاجتهاد او من جهة الشهوة والنسيان لا ينافى عدالته ولا يجب للمجتهد اى لا يجب عليه البحث عن غير احكام الايات اذ يجب عليه معرفة مدارك الاحكام دون غيرها مما دل على البعث والنشور والقصص الى غير ذلك وهى فى مائة تقريبا ولا يجب حفظها بل العلم بمواقعها حتى يطلب منها الاية المحتاج اليها عند الحاجة وقد بسطنا الكلام فيها فى شرح الشهين فمن اراد تفصيلها فليرجع اليه المطلب الثانى فى السنة قدمه على الاجماع لانها اصل له ولانها اشرف منه وهى قول النبى صلى الله عليه وسلم او فعله قيل الاولى وفعله وفيه ان هذا يشعر بان السنة مجموعهما كما فى قولك البيت سقف وجدار ولعله تصور بان او للتشكيك وهو لا يناسب التحديد وليس كذلك بل هو للتقسيم كما هو تمثل فى باب الحكم او تقريره وهو ترك الانكار لما صدر بحضرته وهو فعل خاص فلذا لم يذكره صاحب المنهاج بعد ذكر الفعل واكتفى بعض الاصوليين بهذا القدر ولما اعترض عليه بان الحد يصدق على القران وعلى الافعال والاقوال والتقريرات العادية كالقيام والقعود والاكل والنوم والحركة والسكون وهى ليست من افراد

المحدود واضاف المصنف اليه قوله غير قران ولا عادي فاستقام والجواب عنه بان قول
قوله تعالى والنبي قد حكاه لا يخفى ما فيه من انتقاض عكسه بالكلام القدسي وبما حكاه
عن الانبياء عليهم السلام على انه لا يحسم مادة الايراد قطعا كما لا يحسم اضافة غير قران فقط
اليه كما فعله الحاجبي وما يحكي احدها اي احد هذه الثلثة حديث نبوي فالنسبة بينه وبين
السنة تباين كلي ولما راى بعضهم ان هذا الحد لا يصدق الا على بعض انواع الحديث
وحده على وجه يصدق على جميعها بزعمه اشار المصنف اليه والى ما عليه بقوله وقد يحد مطلقه
اي مطلق الحديث الوارد عن المعصوم نبيا كان او غيره بكلام يحكي قول المعصوم لابد من
تقييده بان لا يكون قرانا ولا عاديا وكذا لا بد من تقييده قوله او فعله او تقريره
بالاخير وينتقض طرده اي طرد هذا الحد بل طرد الحد الاول ايضا ينتقض بعبارات
الفقهاء في كتب الفروع كنقل الحديث بالمعنى عند من جوزه بالشرائط المذكورة اتفاقا
او يصدق عليها ذلك الحد مع انها لا تسمى حديثا وهذا النقض لا يندفع الا باخذ
الحيثية في الحد وبعده لا يصدق على ما ذكر من بعض عبارات الفقهاء لانه ليس
يحكي عن قول المعصوم من حيث انه متضمن لمعناه وحكاية على ما ادى اليه اجتهادهم
وعكسه بالمسموع غير محكي عن مثله من معصوم او عن الشي نحو حدثني ذلك المسموع
عن احد فيقتضي عدم سماع احد منه اي من المعصوم حديثا اصلا الا ما حكاه عن غيره
لظهور ان الحديث ح ليس الا ما وقع بطريق الحكاية ولا يخفى تعسفه واذا كان الحد
ان المذكوران غير مستقيمين فالاولى ان نقول هو قول المعصوم نبيا كان او
وصيا او حكاية قوله او فعله او تقريره ثم يرد عليه ما يرد على المذكور الا النقض بالعكس
فيجب بما مر ولا يخفى ان النسبة بين السنة والحديث ح عموم من وجه لتصادقهما
في قول النبي صلعم وصدق الاول دون الثاني على فعله او تقريره والثاني في وراء الاول

على قول

على قول معصوم غير نبي وعلى ما يحكي هذه الاربعة المذكورة وما لا ينتهي الى المعصوم وان
انتهى الى صحابي او تابعي ليس حديثا عندنا اما عند غيرنا فحديث وتحقيق الحق في المطولات
فصل في بيان ماهية الخبر وبعض اقسامه وقد اختلفوا في تحديده فقيل انه لا يحد
لعسره وقيل لانه ضروري اذ كل احد يعلم بالضرورة انه موجود وهذا خبر مقيد والعلم بالمقيد
اذا كان ضروريا كان العلم بالمطلق اولى بان يكون ضروريا والجواب ان العلم
بحصول الشيء ضرورة لا يوجب تصوره فضلا عن ان يكون ضروريا واما الايراد
بان الاستدلال على ان مطلق الخبر ضروري ينافي كونه ضروريا لان الضرورة
لا يفتقر في العلم بالدليل فليس بشيء لان الضروري هو حصول والاستدلال
انما هو على كيفية الحصول لا على نفس الحصول فالاستدلال ليس على ما هو ضروري بل
على امر اخر فلا منافات وذهب جماعة منهم المصنف الى تحديده ثم انهم قد اختلفوا
فيه والكلام فيه وفيما عليه طويل لا يليق بهذا المختصر فليقتصر على ما اشار اليه المصنف بقوله
الخبر لغة النبأ واصطلاحا يطلق تارة على ما يرادف الحديث ويستغنى عن حده
بهذا الاعتبار بما سبق بادنى توجه واخرى على ما يقابل الانشاء وهو كلام
لنسبته الذهنية خارج اصلا نحو قم فانه دال على معناه القائم بالنفس ولا يدل على ان
لهذا المعنى متعلقا واقعا في نفس الامر فلا خارج له عن المعنى النفسي بل يراد به اعلام ذلك
الخارج والانشاء وعند المرتضى انه يعود الى الخبر حيث قال الكلام المفيد اما ان
يكون خبرا او ما معناه معنى الخبر وعند الثاني تعليم دخول اقسام الكلام تحت ما ذكرنا
لان الامر من حيث انه دل على ان الامر مريد للمامور به كان في معنى الخبر والنهي
ايضا لما كان نهيا لان الناهي كاره لما نهى عنه فمعناه معنى الخبر ويرسم الخبر ح اي
حين يطلق على ما يقابل الانشاء بكلام لنسبته خارج نحو زيد قائم فانه لما كان

بينهما نسبة واقعة في الذهن لكن كان بينهما نسبة في الخارج اما ثبوتية او سلبية و
المقصود من هذا الكلام اعلام هذه النسبة الخارجية كما مر في تعريف القضية
وقد ذكرنا ههنا ما ينفع تذكره في هذا المقام وفي توضيح رد على شيخنا الشهيد طاب
ثراه حيث عرف بهذا التعريف عند اطلاقه على ما يرادف الحديث فاورد عليه المص
في شرح التلخيص بانه ينتقض طردا بنحو زيد انسان وعكسا بالاحاديث الانشائية
كقوله صلعم صلوا كما رايتموني اصلي اللهم الا ان يجعل قول الراوي قال النبي صلعم
جزء من الحديث ويضاف الى التعريف قولنا يحكم الخ وهو كما ترى واعلم ان الخبر
ينقسم باعتبار بعض عوارضه الذاتية الى صادق وكاذب والمحققون
واتفقوا على انحصاره فيهما خلافا للجاحظ لكنهم اختلفوا في تفسيرهما فذهب
الاكثر الى ما اشار اليه المص بقوله وصدقه اي صدق الخبر وكذبه مطابقته اي
مطابقة حكمه فان الصدق والكذب راجعان الى الحكم اولا وبالذات
والى الخبر ثانيا وبالعرض للواقع في نفس الامر وهو الخارج الذي يكون للنسبة
الخبرية وعدمها اي عدم مطابقته له مثلا اذا كان الواقع بين زيد وقائم
نسبة ثبوتية فقولك زيد ليس بقائم كاذب وزيد قائم صادق واذا كان
نسبة سلبية فقولك زيد قائم كاذب وزيد ليس بقائم صادق فان قيل قوله
محمد ومسيلمة صادقان ليس بصادق ولا كاذب لانه ليس مطابقا
للواقع ولا غير مطابق اجيب بانه غير مطابق لان اضافة الصدق اليهما
مع انه ليس بمضاف اليهما جميعا ولما قال النظام ومن تبعه صدقه مطابقته
لاعتقاد المخبر فقط وكذبه بعدم مطابقته له ولو كان ذلك الاعتقاد خطاء غير
مطابق للواقع فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق وقوله السماء

فوق

فوقنا غير معتقد كذب اشار الى نفيه بقوله لا الاعتقاد المخبر وعدمها كالنظام لانه
يستلزم امتناع الحكم بالصدق والكذب من غير علم باعتقاد المخبر ولا يمتنع لان
العقلاء يصفون كل مخبر علموا ان الواقع ليس على ما تناول خبره بانه كاذب وان
لم يعلموا ان اعتقاده ماذا وانكار هذا مكابرة والمراد بالاعتقاد الحكم الذهني
الجازم او الراجح فيعم العلم وهو حكم جازم لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور
وهو حكم جازم يقبله والظن وهو الحكم بالطرف الراجح فان قيل المشكوك
لا يتحقق فيه الاعتقاد لان الشك عبارة عن تساوي الطرفين من
غير ترجيح فلا يكون صادقا ولا كاذبا فيثبت الواسطة والنظام قائل بعدمها
اجيب بانه اذا انتفى الاعتقاد تحقق عدم المطابقة للاعتقاد وتحقق
السلب بانتفاء الموضوع فيكون كاذبا ولما انكر الجاحظ الانحصار واثبت
الواسطة بان الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل واحد منهما اما مع اعتقاد
انه مطابق او اعتقاد انه غير مطابق او بدون الاعتقاد فهذه ستة اقسام
واحد منها صادق وهو المطابق للواقع مع اعتقاد انه مطابق وواحد منها
كاذب وهو غير المطابق له مع اعتقاد انه غير مطابق والاربعة البواقي
ليست بصادقة ولا كاذبة فصدق الخبر وكذبه مطابقته للاعتقاد والواقع
وعدمها اشار الى نفيه ايضا بقوله ولا لهما وعدمهما كالجاحظ وهو بنى هذا
على مذهبه في المعارف وانها ضرورية وان من لا يعرف فهو
معذور وكونه كاذبا يقتضي الذم فلم يوصف به الا مع العلم وهذا باطل لان
التمكن من المعرفة يقوم مقامها في لحوق الذم واستحقاق العقاب وهو
مما يدل على خلاف مذهبه ان المسلمين يصفون اليهود والنصارى بالكذب

على الله تعالى وان كان اكثرهم لا يعلم انه كاذب بل يعتقد انه صادق ولو كان
الامر ما ادعاه لكان قول احد منا لغيره انه كاذب ولا يعلم مناقضة ومحالا لامكان
ان يكون حقا ومعلوما خلاف ذلك تمسك النظام بقوله تعالى اذا جاءك
المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد
ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى اخبر عنهم بانهم لكاذبون في قولهم
انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فلو كان الصدق بمطابقة الخبر للواقع لما
صح تكذيبهم ليس باعتبار انه غير مطابق للواقع بل باعتبار انه غير مطابق للواقع فتكذيبهم صح
بل باعتبار انه غير مطابق لاعتقادهم والاجوبة عنه سبعة اشار اليها بقوله
وتكذيب المنافقين في قولهم انك لرسول الله ليس في الواقع لكونه صادقا
في نفس الامر في زعمهم الفاسد واعتقادهم الباطل وعلى انه قال والله
يشهد انهم لكاذبون عند انفسهم لانهم كانوا يعتقدون ان ذلك القول
غير مطابق للواقع فكان كاذبا عندهم فليتأمل لئلا يتوهم ان هذا القول
بكون الصدق والكذب باعتبار مطابقة الاعتقاد وعدمها او التكذيب
ليس في قولهم انك لرسول الله بل في الشهادة المستفادة من قولهم
نشهد اما باعتبار انه خبر غير مطابق للواقع كما قيل واما باعتبار انه
بمعنى نعتقد مجاز تسمية للتب باسم المسبب واما باعتبار تضمنه خبرا
كاذبا وهو ان شهادتنا هذه من صميم القلب وخلوص الاعتقاد
بحيث واطأت فيها قلوبنا السنتنا كما ينبئ عنه ان واللام وكون
الجملة مع تصديرها بما يجري مجرى القسم وهو الشهادة وتكذيبهم الله تعالى
لعلمه بعدم المواطأة وبانهم المنافقون الذين يقولون بافواههم

ما ليس

ما ليس في قلوبهم او في تسميتها اي في تسمية هذه الاخبار انما اي عن المواطأة
شهادة لان المواطأة تشترط في الشهادة قيل فيه نظر لان مثل هذا يكون
غلطا في اطلاق اللفظ لا كذبا لانه يتعلق بالخبر وتسمية شيء بشيء ليس من باب الاخبار
ولو سلم فاشتراط المواطأة في مطلق الشهادة ممنوع اجيب بان تسمية هذا الاخبار شهادة
يتضمن قولهم هذا مسمى بالشهادة اي جزئيا لها كما يقال الان ان يسمى بالجوان وكذا
ان هذه القضية الضمنية كاذبة نظرا الى مدلوله العرفي من هو صدوره عن علم وتواطؤ
ولذا قيل لتسمية شهادة الزور بالشهادة مجاز او في ادعاء استمرارها المستفاد
من المضارع او من القرائن الحالية في حال الغيبة والحضور او في لازم الفائدة
اي فائدة قولهم انك لرسول الله فان ذلك اللازم وهو كونهم معترفين معتقدين بمضمون
هذا الخبر هو المقصود بالافادة دون ذلك المضمون لان النبي عم كان اعرف
منهم فالتكذيب يتعلق بذلك اللازم الذي هو المقصود من الخبر لا بذلك المضمون
الذي لم يكن مقصودا اصلا او في حلفهم اي المنافقين يعني عبد الله بن ابي واصحابه
اصحابه على عدم النهي اي نهي من يحذو حذوهم على الانفاق اي انفاق
فقراء المهاجرين بيان ذلك بطريق الاجمال ان واحدا منهم لطم رجلا كان
ينسب الى ابن ابي فبلغه ذلك وعنده رهط من قومه فغضب وقال لهم هذا
ما فعلتم بانفسكم احللتموهم بداركم قاسمتموهم اموالكم اما والله لو امسكتم
عن هولاء والفقراء فضل طعامكم لم يركبوا رقابكم ولا نفضوا من حول
محمد فسمع ذلك زيد بن ارقم فاخبره عليه السلام فارسل الى ابن ابي فاتاه
فقال له ما هذا الذي بلغني عنك فحلف وقال والذي انزل الكتاب
ما قلت شيئا من ذلك قط وان زيدا لكاذب ثم انزل الله تعالى

سورة المنافقين وكذبهم في الاخبار بعدم النهي على الانفاق او المعنى اي
معنى قوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون انهم اي المنافقون قوم
كاذبون اي عادتهم الكذب وشانهم اللئيم فليس تكذيبهم متعلق بقولهم انك
لرسول الله بل مطلق فلا تغتر ايها النبي بصدقهم في هذا الخبر لان صدقهم
فيه لا يخرجهم من زمرة الكاذبين فقد يصدق الكذوب الخ والتعليل
فان الكذوب قد يصدق وهو مع ذلك في زمرة الكاذبين واستدل
الجاحظ بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة لان الكفار حصروا خبر النبي
بانه رسول الله وبالحشر والنشر في كونه كاذبا اي غير مطابق للواقع مع اعتقاد
انه غير مطابق او كلام مجنون ولا شك ان المراد بالشق الثاني ما لا يكون
صادقا لانهم لا يقولون بصدقه عم ولانه لا دلالة لقولهم ام به جنة على نفي
ام به صدق بوجه من الوجوه ولا كاذبا لانهم نفوا الكذب عنه حيث جعلوه قسيما
له ونفي الكذب عنه مع كونه غير مطابق للواقع بزعمهم الفاسد انما هو لانه لم يعتقد
عدم المطابقة سواء اعتقد المطابقة او شك فيها بها حصول العلم بصدقهم
فان حصل علم وجودها والا فلا بلوغ رواته في كل طبقة من الطبقات
الاولى والاخرى والوسطى حدا من الكثرة سواء توافقت تلك
الطبقات في العدد اولا توفر معه اي مع ذلك الحد تواطؤهم عادة
على الكذب واشترط جماعة منهم العلامة والآمدي كون الرواة كلهم عالمين
بما اخبروا به لا ظانين اذ الظن لا يحصل به العلم وفيه نظر لانه يجوز ان يكون
جماعة من الطبقة الاولى عالمين وجماعة منهم ظانين فانه يتاكد حينئذ
قول العالمين بقول الظانين فيحصل العلم بالمجموع واستند دعم الرازي

من الحواس الظاهرة لئلا يتطرق اليه الالتباس كالموجب لاحتمال التشقيق
لا الى العقل فانه لو اتفق جميع العالم على الاخبار بمعقول كحدوث العالم و
وحدة الصانع لم يفد العلم واعلم ان هذين الشرطين ارجعهما الاصوليون
الى الخبرين لكن يحتمل ارجاع الاخير الى المخبر عنه كما صرح به صاحب العقود ثم
اعلم ان قوما قد حصروا اقل الرواة في عدد لافادة العلم والعلم به اما قبل
حصول العلم او بعده معتبر عندهم ثم اختلفوا هؤلاء فقال بعضهم اقلهم
خمسة وجزم القاضي ابو بكر بان خبر الاربعة لا يفيد العلم والا لحصل العلم
بقول شهود الزنا فلم يحتج الى التزكية وانه باطل بالاجماع وتردد في الخمسة وفيه نظر
اما اولا فلان الشهادة غير الرواية لفظا ومعنى فلذلك ترى الواحد
قد يسمع قوله في الرواية دون الشهادة واذا ثبت ذلك ظهر جواز
حصول العلم بخبر جماعة لا بشهادتهم واما ثانيا فلان مظنة التواطؤ
موجودة في الشهادة دون الرواية فيمتنع حصول العلم عقيب الشهادة
فليست الشهادة كالرواية واما ثالثا فلان التزكية ليس امر تحكم بين الاربعة
والخمسة في الجزم في احدهما والتردد في الاخر تحكم وقيل اثنا عشر عدد نقباء
بني اسرائيل لقوله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا خصهم بذلك لحصول
العلم بخبرهم وقيل عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون
يغلبوا مائتين وانما خصهم بالجهاد لانهم اذا اخبروا باسلام الكفار
حصل العلم بصدقهم وقيل اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله
ومن اتبعك من المؤمنين نزلت في اربعين فلو لم يفد قولهم لم يكن فيهم
كفاية لانه عليه السلام كان محتاجا الى من يتواتر به امره وقيل سبعون

لقوله تعالى واختار قومه سبعين رجلا وانما اختار هذا العدد لحصول العلم باخبارهم
عما شاهدوا من المعجزات وغيرها وقيل ثلثمائة وثلثة عشر عدد اهل بدر وانما
كان كذلك ليحصل للمشركين علم بما اخبروهم من معجزات الرسول والكل مردود
لما اشار اليه بقوله وحصر اقلهم اي الرواة في عدد مجازفة لان كل واحد
منها قد تفيد العلم بشيء في محل ولا يفيد العلم به في غير ذلك المحل اذ ما من
عدد يفرض حصول العلم به لقوم الا ويمكن ان لا يحصل للاخرين وللاولين
في واقعة اخرى ولو كان ذلك العدد هو المناط في حصول العلم لما تخلف
فالصحيح انه يختلف كما ذكرنا ولما اشترط ابن الراوندي وجود المعصوم
في الرواة لئلا يتفقوا على الكذب زعم المخالفون كالآمدي والحاجبي
وغيرهما ان الشيعة كلهم اشترطوا ذلك حتى ذكروه في كتبهم الاصولية ردا
عليهم اشار المصنف رحمه الله تعالى الى بطلان زعمهم بقوله وقول المخالفين
باشتراطنا معاشر الشيعة دخول المعصوم في الرواة افتراء لانا لا نقول
به وننكر على من ذهب اليه بان المفيد للعلم حينئذ قول المعصوم ولا
عبرة بغيره اصلا نعم نشترط وجوده في الاجماع وبينهما بون ثم اشار الى
ان الاولى بحالهم ان ينقلوا ما اشترطه المرتضى رحمه الله تعالى فانه
بقوله نعم شرط المرتضى ووافقه في ذلك صاحب المنهاج
عدم سبق شبهة او تقليد للسامع تؤدي الى اعتقاد نفيه اي
نفي موجب المتواتر ومدلوله لان حصول العلم عقيب التواتر اذا كان
مستندا الى العادة لا الى سبب موجب جاز ان يختلف باختلاف
الاحوال فيحصل للسامع اذا لم يكن قد اعتقد نقيضه قبل ذلك ولا يحصل

لم

له اذا اعتقد ذلك واعلم ان الظاهر من كلام المصنف رحمه الله ان
المرتضى رحمه الله اشترط ذلك في مطلق التواتر لكن الظاهر من كلامه في
الذريعة ان المتواتر على قسمين احدهما ما يمكن فيه سبق شبهة او تقليد
الى اعتقاد نفيه كالاخبار عن المعجزات والنص على الوصي عليه السلام والثاني ما لا يمكن
فيه ذلك عادة كالاخبار عن البلدان والحوادث الكبار وان الشرط المذكور
انما يعتبر في الاول دون الثاني وانما احتاج الى هذا الشرط ليندفع كلام الكفار من
اليهود والنصارى ومن يجحد وحذوهم في تواتر بعض معجزات النبي صلى الله عليه وآله
وهو غير القرآن كانشقاق القمر وحنين الجذع وتسبيح الحصى وما اشبه ذلك وكلام المخالفين
في تواتر النص على الوصي عليه السلام وهو انه لو تواترت تلك المعجزات والنصوص لكنا
عالمين بمضمونها كعلمنا بوجود البلاد النائية والقرون الماضية واللازم باطل فالملزوم
مثله والملازمة بينة وتقرير الدفع ان حصول العلم بهذا الانتفاء المانع من الشبهة او
التقليد وعدم حصوله بذلك لوجوده اما للخواص فللشبهة واما للعوام فللتقليد
الا يرى ان السبق الى الاعتقاد بخلاف ما يولده النظر عند الاكثر مانع من توليد
النظر فاذا جاز ذلك فيما هو سبب موجب فاولى ان يجوز فيما طريقه العادة فان
قيل يجب على هذا حصول العلم الضروري للمسلمين والامامية بذلك وانه كذلك
اجيب بان المعلوم نفيه اذا كان من باب ما يمكن السبق الى اعتقاد نقيضه
دلت الاية على انه لا بد في الكذب مع عدم مطابقة الخبر للواقع من اعتقاد عدم
المطابقة ايضا وعلى ثبوت الواسطتين من اهل العربية احديهما عدم مطابقة
الخبر للواقع مع الشك في المطابقة وثانيهما عدم المطابقة مع اعتقاد [illegible]
بكون اعتقادهم للفاسد ان عدم مطابقة هذا الخبر [illegible] لا يخفى [illegible]

شائبة عقل فالشك في المطابقة لا يكون الا من مجنون فكيف اعتقاد المطابقة ويبقى وان سلمنا
بلا دليل احدهما مطابقة الواقع مع الشك فيها وثانيهما مطابقة الواقع مع اعتقاد عدمها
والجواب عنه ما اشار بقوله وترديد الكفار خبره ح كبير بين الكذب المطلق والاخبار
في حالة الجنون بل انما هو بين الافتراء وهو الكذب عن عمد وعدمه لان معنى ام به جنة
ام لم يفتر بقرينة المقابلة فعبر عن عدم الافتراء بالجنة كناية وهي الانتقال من الملزوم
الى اللازم لان المجنون يلزمه ذلك فالمراد بالثاني ح هو الكذب الخاص والافتراء ليس قسيما
للكذب المطلق بل لما هو اخص منه اعني الافتراء فيكون هذا حصر الخبر الكاذب في نوعيه
اعني الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد فلم تثبت الواسطة بين الصدق والكذب
كما لم يثبت اعتبار الاعتقاد وعدم المطابقة في الكذب قيل ولو سلم لكان اللازم انه وجد
خبر ليس صدقا ولا كذبا عند بعض ولا يلزم منه الواسطة في نفس الامر وفيه نظر لان
الوجدان عندهم يستلزم الوجدان مطلقا لانهم من اهل اللغة والمسئلة لغوية فصل المتواتر
وهو في اللغة تتابع امور واحد بعد واحد بفترة وتراخ بينهما وفي الاصطلاح خبر جماعة
فخرج بالاضافة خبر واحد وان كان مفيدا ما يفيد بنفسه لا بواسطة قرينة منفصلة
غير لازمة لذات الخبر المخصوص ولا بواسطة العلم بمضمونه ضرورة او شبه بديهة
او استدلال لا اخرج ما يفيد العلم بمعونة القرائن المنفصلة كما اذا اخبر جماعة بموت
مريض مع سماع الصراخ من داره وحضور الجنازة ببابه على ما سيجيء وما علم صدقه
بضرورة العقل او بالبديهة كما اذا اخبر جماعة بان الواحد نصف الاثنين و
بان الشمس نيرة او بالاستدلال كما اذا اخبر جماعة بان العالم حادث ودخل
ما يفيد القطع بمعونة قرينة غير منفكة عنه وهي اما حال المخبرين مثل كونهم ثقات عدولا
او حال الخبر مثل كونه على سبيل الجزم او حال المخبر عنه مثل كونه جليا محسوسا لا

يتقرر

يتقرر في العقل خلافه ووضوحا او حال السامع مثل كونه فطنا ذكيا اذ تلك القرائن
داخلة في خصوصية الخبر فالخبر المفيد للقطع بمعونتها كان مفيدا بنفسه فحصول العلم بمعونتها
لا يقدح في التواتر ولذلك يختلف عدد التواتر باختلافها القطع بصدقه
فخرج بمن الخبر الواحد ما لم يقترن بالقرينة لانه انما يفيد الظن كما سيجيء واعلم انهم
قد اختلفوا في ان حصول العلم عقيب التواتر بل هو ضروري ام نظري فذهب الاكثر
الى الاول وهو الحق وذهب ابو الحسين البصري وابو القسم الكعبي الى الثاني وتوقف المرتضى
في ذلك هكذا نقلوا عنه لكن التفصيل لم اجده من غيره فيظهر ذلك لمن نظر في الذريعة لنا
ان لنا علم ضروري ببعض الاشياء من جهة السماع وهو خبر مستند الى امر عظيم متقلب بجهات
معتبرة ولو كان نظريا لما كان كذلك بالضرورة ولنا ايضا انه لو كان نظريا لجاز ان يختلف
فيه فلا يكون المنكر مباهتا كما في غيره من النظريات واللازم باطل بالاتفاق فان قيل
جواز الخلاف انما يكون اذا كانت المبادي نظرية لا ما اذا كانت ضرورية كعلم الحساب
فلعل التواتر من هذا القبيل ولا بد في نفي ذلك من دليل قلنا من مقدماته على تقدير
كونه نظريا عدم جواز الكذب على الجميع ومبنى ذلك ان لا يكون هناك مصلحة عائدة
اليهم تحملهم تلك المصلحة على الكذب ولما جاز الكذب على كل واحد جاز على الجميع ايضا
لان حكم الجميع قد يكون حكم كل واحد وان لم يمكن ذلك كلية فكل واحدة من المقدمتين
اذن نظرية قالوا اولا لو كان ضروريا لما كان بينه وبين العلم بان الواحد نصف
الاثنين تفاوت لكن التفاوت معلوم بالضرورة وما ذلك الا لاحتمال نظرا وتطرق احتمال النقيض
اليه ولو بابعد وجه وانه ينفي الضرورة وثانيا لو كان ضروريا لعلم وصف الضرورة بالضرورة
لوجوب الشعور بحصول العلم وبكيفية حصوله والجواب عن الاول انا لا نسلم ان
ذلك التفاوت لتطرق احتمال النقيض الى المتواتر لجواز ان يكون للالف

باحد القولين وكثرة تكرره في الذهن دون الافراد وللتفاوت في تجريد الطرفين عن اللواحق و
ان الضرورة صفة للعلم والعلم بالموصوف لا يوجب العلم بصفته اذا عرفت هذا فنقول
ذهب المحققون الى ان التواتر يفيد العلم مطلقا وانكره السمنية والبراهمة مطلقا قالوا انه
لا طريق للعلم سوى الحس ومنهم من فصله فقال انه يفيد العلم من امور موجودة لا في امور
سالفة واوردوا شكوكا منها انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام معين وانه ممتنع
عادة ومنها ان كل واحد يجوز عليه الكذب منفردا فكذا مجتمعا والا لانقلب الجائز
ممتنعا واذا جاز كذب كل واحد في حال الاجتماع جاز الكذب على الجميع لانه عبارة عن
الآحاد مجتمعة فلا يحصل لنا العلم بصدقهم ومنها انه يجوز ان يخبرنا مثلهم بنقيض ما اخبروا
به كوجود زيد وعدمه في زمان واحد فيلزم اجتماع النقيضين ومنها انه لو افاد لزم صدق
اليهود والنصارى فيما نقلوه عن نبيهم من انه لا نبي بعدي وهو يوجب كذب نبينا
وانه ممتنع عندكم وتلك الشبهة مردودة اما اجمالا فلما اشار اليه بقوله وشبهة السمنية
بضم السين واسكان الميم طائفة من الهند منسوبة الى سومنات اسم موضع منه وقيل اسم
بيت النار وقيل اسم صنم وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ ونفي [illegible]
والبراهمة مكابرة فانا نجد انفسنا جازمة بوجود البلاد النائية والامم الخالية كجزمنا
بالمحسوسات فالمنكر مكابر لا يسمع قوله واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه ليس اجتماع الخلق
الكثير على الاخبار بمحسوس مثل اجتماعهم على اكل طعام واحد لوجود الداعي في الاول
وحصول الموانع في الثاني لان الامزجة مختلفة والشهوات متفاوتة وعن الثاني
ان جواز الكذب على كل واحد لا يستلزم جوازه على المجموع فان حكم الكل قد يخالف
حكم الاجزاء الا ترى ان هذا الرغيف يشبع به الكل لا واحد من العشرة
وهذا البلد يفتح بالعسكر المتألف من الاشخاص لا بكل واحد منهم وعن الثالث

ان ذلك

ان ذلك فرض محال لاستحالة اخبار جمعين متواترين بمتناقضين عادة وعن
الرابع ان تواتر اليهود قد انقطع في قضية بخت نصر والنصارى لا تواتر لهم
في المبدأ لقلتهم جدا او يومي اليه قول العلامة الشيرازي من انا نقول قد يحصل العلم
بخبر جماعة لا ان خبر كل جماعة يحصل به العلم وشروطه اي شروط تحققه لا شروط افادته
للعلم فلذا لم يجعل منها عدم سبق علم السامع بمضمون الخبر ضرورة لئلا يلزم تحصيل الحاصل و
الضابط عندنا في حصول العلم نفسه اما لشبهة او تقليد لم يجر الا العادة بحصول العلم الفرد
وان كان محالا لا يجوز ان يدعو العقلاء داع الى اعتقاد نقيضه ولا يعترض شبهة في مثله
كالخبر عن البلدان جاز ان يكون العلم به ضروريا وافقا عند الخبر بالعادة ولما فرغ عن
حد التواتر اشار الى حد قسيمه بقوله وما لم يتواتر اي ما لم يبلغ حد التواتر يحصل العلم منه سواء لم
يفد العلم اصلا او افاده بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك عنه الخبر فلا يرد ان هذا التعريف
للشيء بما يساويه في الجلاء والخفاء آحاد بكثرت الرواة او قلوا ومن جملتها ما يسمى مستفيضا
وهو ما زاد نقلته على ثلثة وقيل اثنين سمي به لان الغالب انه اذا زاد على ثلثة يشتهر بين العلماء
ومن الناس من جعل المستفيض متوسطا بين المتواتر والآحاد ولا يفيد بنفسه بعد
حصول الشرائط الآتية الا الظن اذ كثيرا ما يسمع خبر العدل ولا يحصل لنا القطع
بما اخبر به بل يحصل الظن به لانه امر ممكن قد يتعلق الخبر به مع نقيضه مع احتماله احتمالا
مرجوحا وهذا امر ضروري لا يتطرق اليه الشك وقال احمد انه يفيد القطع مطردا
والا لما جاز اتباعه لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم واللازم باطل للاتفاق
على وجوب العمل به في الفرعيات وقيل يفيد غير مطرد لان حصول القطع عنده انما
كان باجراء العادة فلا يجب اطراده يجوز خلاف عادة الله تعالى لانه
فاعل مختار والجواب عنه اما اولا فما اشار اليه بقوله ومدعي القطع فيه مكابر لبديهة

العقل فان كل عاقل يجد من نفسه ان خبر العدل الواحد لا يفيد قطعًا واما تفصيلاً فلان
المتبع هو الاجماع القاطع والخبر شرط لا شيت ولو سلم فالمنهي انما هو اتباع الظن في
اصول الدين للاجماع على متابعة الظن في الفروع كالطهارات ودليل عدم الاطراد
ظاهر البطلان لانه يتوقف على كونه مفيدًا للقطع وانه لم يثبت على انه لو جرى في
المتواتر ايضًا فيلزم ان لا يكون مفيدًا مطردًا وانه باطل اتفاقًا وقد يفيده اي القطع
سواء كان الخبر عادلاً او فاسقًا لان الآحاد ربما بانضمام القرائن لا بملاحظة العدالة
فاعتبارها كما فعله الحاجبي غير محتاج اليه وقد يوجه قوله بانه لما قال بعد القول بحصول العلم
من خبر الواحد المحتف بالقرائن وقيل بغير قرينة وقال احمد ويطرد والاكثر لا
بقرينة ولا بغيرها وكانت تلك المذاهب مقيدة بكون الخبر عادلاً لان احدًا
لم يقل بان خبر غير العدل يفيد العلم مطردًا قيده بها لئلا يتوهم عدم اعتباره في تلك
المذاهب من حف بالقرائن المنفصلة فانا اذا علمنا ان ولد الملك اشرف
على الهلاك وسمعنا من بعض خواصه انه مات واحدا الناس يندبون ويصرخون و
يشقون جيوبهم واخرجت الجنازة المزينة والمخدرات على حالة منكرة غير معتادة
وكذلك الملك والاكابر مملكته قطعنا بموته نجد ذلك من انفسنا وجدانًا ضروريًا لا
يتطرق اليه الشك وفي لفظة قد اشعار بان الدعوى جزئية فلا يرد ان هذا تصحيح
للدعوى الكلية بالمثال الجزئي وانه غير مستقيم على ان المقصود منه هو التنبيه على الحكم
الضرورة ولا تصحيح الدعوى واعترض عليه بان العلم ثمة لا يحصل بالخبر بل
بالقرائن كخجل الخجل ووجل الوجل والجواب انه حصل بالخبر مع ضميمة القرائن
اذ لولا الخبر لجوزنا موت شخص اخر والاكثر منهم المرتضى رح تعالى على انه لا يفيد
علمًا لانه لو افاد لاطرد كالمتواتر ولانه لو افاد مع الاسباب المذكورة لما جاز

ان ذ

انّ ذعن بطء واللازم لجواز ان يظهر خلافه بان كان قد غشي عليه فافاق او مات
ولد آخر في مدة وقعة الجنازة المترقب على الموت فاخبر بموته ولانا قد علمنا ان الخبر عن موت
انسان مع حصول تلك الاسباب قد يكشف عن باطل فيقال انه اغمي او الحيلة
او اظهر ذلك للسلطان ليمتنع عن قتله او ما اشبه ذلك والعلم لا يجوز انكشاف بطلان
والجواب عنه اما اجمالاً فاشار اليه بقوله والمنازع مباهت لانه يمنع ما علم ثبوته
بالوجدان واما تفصيلاً فعن الاول انه مطرد لان العلم من الخبر مع وجود القرائن
فمتى وجدا وجد العلم وعن الثاني بان المطابقة معتبرة في العلم فامتناع حصول العلم
بنقيض ما علم ضروري وقد يجاب عنه بان حصول العلم عنده عادي والعلوم العادية
لا ينافيه الاحتمالات العقلية فصل في بيان بعض من احكام الآحاد والكلام
ههنا في مقامين لانه ذهب جماعة من المحققين الى جواز التعبد بها عقلاً وذهب
جماعة اخرى منهم الجبائي الى عدمه ثم اختلف القائلون بجوازه في انه هل وقع التعبد
به ام لا فمنهم من قال بالاول ومنهم من بالثاني اما الاولون فقد اتفقوا
على ان السمع دل عليه واختلفوا في انه هل للعقل فيه طريق ام لا فقال القفال
وابن سريج وابو الحسين البصري نعم وقال المحقق الطوسي واكثر المعتزلة والاشاعرة
لا واما الآخرون فقد افترقوا ثلث فرق فرقة قالوا لم يوجد شرعًا ما يدل عليه حتى
يجب القطع بعدمه وهو قول المرتضى ومن تبعه وفرقة قالوا السمع دل على عدمها
وفرقة قالوا العقل دل عليه وشنع لكم عليهما المص رحمه الله تعالى والمص رح اشار
الى مختاره بقوله يجوز التعبد بخبر العدل الواحد بمعنى ايجاب الشارع العمل بمقتضاه عقلاً
بمعنى ان العقل لعدم استلزام فرض وقوعه المحال لذاته يجوزه سواء ابتنى على
او باجتهاد مجتهد او بعمل بعض الصحابة به او بانتشاره فيهم ام لا اجماعًا منا معاشر الامامية

وايضا عليهم حجة قولان كثيرا من العقليات قد يتبع غلبة الظن فما الذي يمنع من مثل ذلك
في الشرعيات ولو ورد العبادات بقبول الشهادات والاجتهاد في جهة القبلة و
قبول قول المفتي وكل هذا من باب واحد واستدل من خالفنا بوجوه اولها ان الشرائع
لا يكون الا مصالح لنا ولو تعبدنا بخبر الواحد لا نعلم ان ذلك مصلحة ولا نامن كونه مفسدة وثانيها
ان قول الواحد لو دل على قول الرسول عم ولم يجز قبول قوله الا بمعجز ودليل على القطع بصدقه
فغيره اولى بذلك وثالثها ان العمل من حقه ان يتبع العلم واذا لم نعلم صدق الواحد
لم نعمل صدق الواحد لم نعمل بخبره والجواب عن هذه الوجوه اما بطريق الاجمال فبانها
تنتقض بما ذكرنا من العمل بالشهادات والرجوع الى المفتي فما هو جوابكم عنه فهو جوابنا
عنها واما بطريق التفصيل فعن الاول انه اذا دل على وجوب العمل بخبر الواحد اذا
غلب في الظن صدقه علمنا كون ما اخبره صلاحا وامتناع الاقدام على المفسدة كما نعلم
كون قطع يد السارق بقول الثقات صلاحا وعن الثاني انا لم نعلم بخبر مدعي النبوة
قبل ظهور المعجز لانه لا طريق لنا الى العلم بوجوب العمل بقوله الا العلم بالمعجز بخلاف
الخبر فان لنا طريقا اليه وهو ما بيناه على ان العادة قد جرت بتصديق النبي صلعم
بالمعجز فمن ادعى النبوة بدونه حصل لنا العلم بكذبه عادة فقياس ذلك بهذا اخبار
مع الفارق وعن الثالث ان العمل لا يتبع العلم بصدق المخبر بل يتبع العلم بوجوب
العمل بخبره واختلف في وقوعه شرعا بمعنى انه هل فيه ما يحصل به العلم بوجوب العمل
بمقتضاه ام لا يظهر ان النزاع انما وقع في هذا المعنى بنظر في الذريعة وعلى هذا ان سلمنا
ان ظاهر ما ذكره المتكلم من الايات العمل به كما ادعاه قلنا انه لا يثبت مطلوبكم وهو
القطع بالتعبد به ولو قيل المطلوب ثبوت العمل به ولو كان بما يفيد الظن قلنا هذا على
تقدير تمامه لا يكون ردا على الخصم الا ان يتم عليه جواز العمل بالظن في الاصول العلمية

اويغم

او يغم اليها مقدمة اخرى وهي الاجماع على وجوب العمل بظواهر الكتاب فيغنيه
المرتضى قال والذي يدل على صحة ما ذهب اليه انه لا خلاف بيننا وبين مخالفينا
في هذه المسئلة ان العبادة بقبول خبر الواحد والعمل به طريقة الشرع والمصالح
ويجري مجرى سائر العبادات الشرعيات في اتباع المصلحة وان العقل غير دال
عليه واذا افتقدنا في ادلة الشرع ما يدل على وجوب العمل به علمنا انتفاء العبادة
به كما نقول في سائر الشرعيات والعبادات الزائدة على ما اثبتناه وعلمناه وعلى
هذه الطريقة نقول كلنا في نفي صلوة زائدة وصوم شهر زائد على ما عرفناه
وابن زهرة وابن ادريس وفاقا لكثير من قدمائنا فان كلهم يقولون ان العلم
بالاخبار تابع للعلم بصدق المخبر باي صفة كان فلا يكفي عندهم الظن به والخبر الواحد مفيد للظن
وعلى من ادعى وجوب العمل به اقامة البرهان ولما ذهب هؤلاء العظام من الفرقة الامامية
رضوان الله عليهم الى عدم وقوع التعبد به نسب المخالفون كالحاجبي وغيره المنع من العمل به الى
الامامية كلهم فهو كذلك في سنه وقال به اي بوقوعه وان كان مخالفا لعمل الاكثر او في لغة
مذهب الراوي المتاخرون ان لم يكن منافيا للقاطع على وجه لا يقبل شيئا منها التاويل
وهو اي القول بوقوعه الاظهر لظواهر قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق اي
كاذب خارج عن امر الله بنباء اي بخبر فتبينوا اي تفحصوا واطلبوا البيان لاجله
الكذب الذي هو نوع من انواع الفسق حيث انه سبحانه اوجب التبيين وهو مشروط
بشرط ان يكون الجائي فاسقا فينتفي بانتفائه سواء لم يكن هناك جاء او كان وكان
عادلا وبعبارة اخرى ان وجوب التبيين اما لذات الخبر او لما هو ذاتي للمخبر او الوصف
او عرض له من الفسق والاول بط بالاتفاق وكذا الثاني والا لوجب الاسناد اليه
اذ التعليل بالذاتي الصالح للعلية اولى من التعليل بالعرضي لحصوله قبل حصول العرضي

قد اصل

فيكون الحكم قد حصل الغرض فتعين الثالث فاذن لا يجب التبيين عند اخبار العدل واذا كان
كذلك فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او يجب الرد فيلزم ان يكون خبر الفاسق اعظم درجة من خبر
العدل وانه ح ولا يتوجه عليه ان الحكم مختص بوليد بن عقبة لانه عليه السلم قد ولاه في اخذ صدقات
بعض العرب فعاد اليه وهو يذكر انهم قد ارتدوا ومنعوا ديتهم وهموا بقتله فنزلت فيه الاية الكريمة
ليعلم انه بهذه الصفة ولا ان الاية لا تدل على وجوب التبيين عند خبر كل فاسق لان فاسق
نكرة وقعت في الاثبات فلا يكون عاما ولا ان الامر بالتبيين جاز ان لا يكون للنهي
عن القبول بل عن الرد قطعا فيكون خبر العدل مندرجا فيه من طريق التنبيه بالادنى على
الاعلى ولا ان الدليل لو تم لجرى في مجهول الحال ايضا لان وجوب التبيين انما هو للفسق المعلوم
وهو منتف فيه اما الاول فلان خصوص السبب لا يخصص عموم اللفظ كما سيجيء واما الثاني فلان
فاسقا عام وان وقع في الاثبات ويؤيده ما ذكره صاحب الكشاف من ان في تنكير الفاسق
والنبأ عموم كانه قيل اي فاسق جاءكم باي نبأ واما الثالث فلانه لا يناسب سياق الاية ولجزئها على
النهي عن رد خبر العدل وان فهم ح باعتبار انه اعلى من خبر الفاسق لكن ح اعتبار التبيين فيه لانهم
ح لان اعتباره في الادنى لا يوجب اعتباره في الاعلى بل الامر بالعكس واما الرابع فلان
مجهول الحال فاسق ايضا لان المراد بالفاسق اعم من ان يكون فسقه معلوما او مظنونا ومجهول
الحال فسقه مظنون اما باعتبار ان الفسق هو الاصل والعدالة طارية كما قيل واما لانه
اغلب واكثر منها فيحصل لنا بذلك الظن بفسقه كما نشاهد من انفسنا اذا دخلنا بلدا
كان اكثر فيها الكفر من المسلم فرأينا واحدا لا نعلم حاله فانا نظن بانه كافر ونعم يرد عليه
شيئان احدهما ان هذا الاستدلال حجة على من انكر حجية مفهوم الشرط كالقاضي رض والثاني
ان التعليل في الاية اولى ان يعول عليه من مفهوم الشرط وهو قوله تعالى ان تصيبوا
قوما بجهالة وهذه العلة قائمة في خبر العدل فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا

في الدين

في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب الحذر باخبار طائفة
وهي عدد لا يفيد قولهم العلم ووجوب الحذر يستلزم وجوب العمل به اما الايجاب
فلان الترجي وهو حيثية نفسانية تعرضها فيخرج بها الجزم احتمال الصدق والكذب
ح على الله سبحانه فوجب حمله على اقرب المجازات وهو الطلب اللازم له وطلبه سبحانه للوجوب
لانه الفرد الكامل ولان طلبه امر والامر للوجوب واما الاخبار فاما لان الانذار
عبارة عن الخبر المخوف والخبر المطلق داخل فيه واما لانه متى ثبت وجوب قبول الانذار
اذ لا قائل بالفرق واما ان الطائفة لا يفيد قولهم العلم فلان الطائفة هنا بعض فرقة
والفرقة صادقة على ثلثة فان كل ثلثة فرقة فالطائفة اما واحد او اثنان وقولهما لا يفيد
العلم وفيه نظر لانا لا نم ان المراد بالانذار الاخبار لجواز ان يكون المراد به الفتوى
بل هو الظاهر بالنظر الى التفقه لانه مما يحتاج اليه في الفتوى لا في الرواية وسلمنا لكن لا نم ان
الطائفة لا يفيد قولهم العلم ولم لا يكون في مرتبة للتواتر لان كل ثلثة فرقة وان كان
حقا لكن لا ينعكس كليا فيجوز ان يكون المراد بالفرقة اكثر من ثلثة كثيرا ويكون الباقي
منهم في مرتبة التواتر سلمنا لكن لا نم ان منكم القول بما ذكرتموه من وجوب خروج واحد من كل
ثلثة وايضا ضمير الجمع في ليتفقهوا ولينذروا لا يجوز عوده الى كل واحد من الطوائف
لانه اقل من ثلثة كما ذكرتم فيتعين عوده الى المجموع فيجوز بلوغهم حد التواتر والجواب
عن الاول ان الانذار لو حمل على الفتوى يلزم تخصيصان احدهما ح وثانيهما
تخصيص القوم بالمقلدين ضرورة ان المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى مجتهد اخر والاصل
عدم التخصيص الواحد فضلا عن التخصيصين واما اذا حمل على القدر المشترك بينه
وبين الرواية من مطلق الاخبار فلا يلزم شيء من التخصيصين اما الاول فظاهر
واما الثاني فلان الخبر كما ينقل الى المجتهد لا يستدل به على الاحكام كذلك ينقل

الزجر للانزجار والاعتبار وغيرهما وعن الثاني ان كل فرقة عام خص على الاكثر من
ثلثة تخصيص بلا مخصص وعن الثالث ان النفر عام يقتضي خروج واحد من كل ثلثة
ووجوب العمل بخبر الواحد الا انه خص في الحكم الاول بالاجماع لانعقاده على
عدم خروج واحد من كل ثلثة فيبقى معمولا به في الحكم الآخر وهو وجوب العمل بخبر الواحد
اذ لا يقتضي تخصيص نص في بعض مسمياته تخصيصه في غيرها وعن الرابع ان ضمير الجمع يعود
الى الجموع الطوائف المقابل لجموع القوم فيوزع البعض على البعض بدليل ان ابناء
الجموع لكل واحد من القوم امر متعسر او متعذر واعلم انه كما يجوز ان يعود الضمير في
ليتفقهوا ولينذروا واذا رجعوا الى النافرين كما فهمه اكثر الاصوليين كذلك
يجوز ان يعود الاول الى القاعدين معه عم والاخير الى القوم التي قرن الرجوع
وصدر الاية وهو قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة اي الى الجهاد
ودال على هذا او عليه جماعة من المفسرين فان قيل لعل القاعدون كانوا في
حد التواتر قلنا هذا تخصيص للعام ببعض مسمياته بلا موجب فلا يسمع ان الذين
يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب
اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون لو عد على كتمان الهدى فيجب على من سمع من المعصوم
شيئا اظهاره لكونه من الهدى فلو لم يجب علينا قبوله كان اظهاره كعدمه في عدم
الفائدة فلا يجب اظهاره واعترض بان المراد من يقوم الحجة بقولهم لا ما دون ذلك
سلمنا لكن المراد بما انزلنا القرآن كما هو الظاهر وهو متواتر وكلامنا في الاحاد سلمنا
لكن لا يلزم من وجوب الاظهار وجوب القبول حتى يلزم من عدم الثاني عدم الاول
وفائدة ذلك حصول التواتر المفيد للعلم من المجموع والجواب ان الكل تخصيص بلا
مخصص ولما شاع وذاع اي انتشر واشتهر عن اصحاب ائمتنا عليهم السلام

من التابعين

من التابعين او اصحاب الرسول صلى الله عليه وآله من شدة الاهتمام ببيان العمل بالاخبار الاحاد
وتدوينها والاعتناء بشأنها نقلا وتصحيحا تمييزا لها اي للاهتمام والاعتناء واما
على التوزيع اولى والبحث عن حال رواتها ذما ومدحا وتعديلا وجرحا فيظهر ذلك
بالملاحظة في الآثار وفيما يعرف به احوال الرجال وما ذلك المذكور من البحث
والاهتمام الا للعمل باخبار الاحاد فوجب العمل بها لاجماعهم بذلك واجماعهم حجة
وفيه نظر لان المراد بالاجماع اما اجماع سكوتي او اجماع حقيقي والطريق اليه اما
تواتر او احاد فهذه اربع صور ويرد على تقدير كون الطريق احادا تواترا كان
المراد بالاجماع اجماعا سكوتيا او اجماعا حقيقيا ان الدليل لا يفيد مطلوبكم وهو
العلم بانتفاء تعبدهم بالعمل باخبار الاحاد لانه يحصل بذلك الظن بدون
العلم على من انكر العمل باخبار الاحاد ولا يسلم منكم الاجماع المنقول بخبر
الواحد وفيه الكلام ان الامساك عن النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه
لان كلنا نشترط في دلالته عليه ان لا يكون له وجه سواه من تقية او خوف
او ما اشبه ذلك وانتفاء ذلك مشكل جدا ويرد على تقدير ادعاء تواتره
انه لو كان هناك تواتر لكان علم ضروري باجماعهم ولكان مشتركا بين الكل
بل المتقدمون كانوا اولى بادراكه وكل من خالفكم من متقدمي الامامية وغيرهم
كالنظام وتابعيه والقاساني وجماعة من المعتزلة يخالفونكم في هذا العلم
مع اختلاطهم باهل الاخبار وقال المرتضى انهم يقسمون على انهم لا يعلمون
ذلك بل ولا يظنونه فان كذبتموهم فعلتم ما لا يحسن وكلموكم بمثله ويرد على جميع التقادير
ان عملهم عند خبر الواحد كما يحتمل ان يكون لاجل ذلك يحتمل ان يكون لانهم
ذكروا عنده وروده سماعهم من المعصوم لذلك او لانه يحصل به التواتر بحذفهم

اولانه سمع منهم على طريقة من الاجتهاد وفي جميع هذه الصور لا يكون العمل مستندا الى
خبر الواحد بل الى المسموع من المعصوم وانما كان لذلك الخبر حظ التذكر والايقاظ او
الى التواتر او الى الاجتهاد ولا يقال نقل الخبر معلوم والعمل عنده معلوم ايضا فوجب استناد
المعلوم الى المعلوم بخلاف الاحتمالات المذكورة فانها مجهولة فالقول بجواز استناده
اليها عدول عن المعلوم الى المجهول وهو غير جائز لانه يوجب استناده الى ذلك المعلوم
مجهول كاستناده اليها فلنا المنع وعليكم الترجيح لان العمل عنده يقتضي ان يكون
له تاثير واستناده الى غيره يقتضي ان لا يكون له تاثير اصلا لان التذكر والتنبيه
المذكورين وحصول عدد التواتر ايضا تاثير فالتاثير حاصل على كل حال على ان لنا
منع دلالة الاهتمام والبحث المذكورين على وجوب العمل به لجواز ان يكون غرضهم
من ذلك ان يحصل التواتر بنقل الجميع الا يرى ان من راى شهر شوال يخبر عن
الرؤية مع علمه بان وجوب الافطار لا يثبت بقوله وحده بل يفعله ذلك ليثبت
بانضمامه الى غيره ذلك الحكم واما البحث عن الرواة فلاختلاف طبقات المخبرين
في العدد فرب عدد كثير لا يحصل العلم بخبرهم ورب عدد قليل يحصل والتتبع
ذلك لان لاحوالهم مدخلا في حصوله ولذلك البحث وان لم يكن واجبا
لكنهم ارتكبوه استحبابا واحتج المانعون بوجوه منها ان خبر الواحد لا يفيد
الا الظن والظن مما لا يجوز اتباعه اما الاول فبالاتفاق واما الثاني
فلقوله ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن ان الظن لا يغني من الحق
شيئا الى غير ذلك من الايات الدالة على امتناع اتباع الظن والعمل
بموجبه وذم الصائر اليه ومنها ان الحاصل من خبر الواحد معارض بالظن الحاصل
من اصالة براءة الذمة ومنها ان النبي عم توقف في خبر ذي اليدين وهذا

[illegible]

ليستلزم

يستلزم عدم وجوب العمل بخبر الواحد بيان ذلك انه عم صلى الظهر او العصر على اختلاف
الروايتين ركعتين قال له ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت وتوقف عن
الاخبار عن فعله بانك قد صليت ركعتين فقال عم ازدا له كل ذلك لم يكن حتى
اخبره ابو بكر وعمر فاتم عم وسجد للسهو والجواب عن الاول ما اشار اليه بقوله والنهي
النهي عن اتباع الظن انما هو في الاصول دون الفروع اذ العمل بالظن فيها
بعد اقامة الدليل على وجوبه متعين لحكايته عن الكفار الذين تركوا الاصول باتباع
اثار الاباء والاجداد وخرجوا بظلمة الجهالة عن منهج السداد وعلى ان تلك
الايات لو دلت على منع اتباع الظن مطلقا لما جاز التمسك بها لان دلالتها
عليه ظنية لا يقال تلك الايات وان دلت على منع اتباع الظن مطلقا لكن لنا ان
تخصيص هذا العام بما لا يكون قطعي المتن للاجماع على وجوب العمل بظواهر
الكتاب والنزاع انما هو في العمل بخبر الواحد فيجوز المنع عن التعبد به تمسكا
بظاهر الكتاب لانا نقول تلك الايات دالة بظاهرها على المنع مطلقا والايات
التي ذكرها المثبتون دالة على وجوب العمل بخبر الواحد والاجماع واقع على
وجوب العمل بظواهر الكتاب كما عرفت فوقع التعارض بين ظواهرها
فوجب الجمع بما ذكره المص لا يقال نحن نقرر الدليل هكذا لو وجب العمل بخبر الواحد
لافادته الظن لوجب العمل بظواهر تلك الايات ولو وجب العمل بظواهرها
يلزم عدم جواز العمل بخبر الواحد انتج لو وجب العمل بخبر الواحد لم يجز العمل
وما يلزم من فرض وقوعه نقيضه فهو باطل فالعمل بخبر الواحد كان باطلا
لانا نقول الشرطية الاولى ممنوعة فان كل ما دل على ثبوت مقدمها
اعني وجوب العمل بخبر الواحد دل على عدم جواز العمل بظواهر

ملك الاثبات ضرورة ان ما يستلزم شيئاً يستلزم رفع ما ينافى ذلك الشئ اهـ
وعن الثانى ما اشار اليه واصالة البراءة ضعيفة بعده اى بعد خبر الواحد
او بعد حصول الظن به او بعد ثبوت العمل به من الادلة المذكورة فلا تصلح
للمعارضة وعن الثالث ما اشار اليه وتجويز المعارض لا يمنع العمل قبل ظهوره
كما فى الشهادات والفتاوى ونحوهما وعن الرابع ما اشار اليه والتوقف
بعد خبر ذى اليدين لانفراده اى ذى اليدين بينهم اى بين الصحابة
فى امر وقوعه نادر ومع ندرته يقتضى عدم غفلة الكل عنه وفى مثل هذا يقتضى العادة
بانه اما ساه او كاذب فلا يكون مفيدا للظن فلا يجب العمل به اتفاقاً
مع انه اى خبر ذى اليدين دليل لنا لا علينا ان صح لان خبر الاثنين
اليه لا يخرجه عن كونه من الاحاد والنبى عم قد عمل بعد اخبارهما فتعين العمل
بخبر الواحد والقول بان التواتر ليس له عدد معين بل ضابطة العلم
فقد يحصل بقول الاثنين والثلث بعيد عادة وعلى من ادعى التواتر
بقول هذه الثلثة اقامة البرهان ولا يمكن له ذلك واعلم ان المرتضى
رضه رد خبر ذى اليدين بانه خبر خبيث باطل مقطوع على فساده لانه
يتضمن كذب النبى عم وسهوه فى الصلوة وهما لا يجوزان عليه ثم اعلم
ان ابا على عمل بخبر اثنين دون واحد متمسكاً بخبر ذى اليدين كما صرح
به المرتضى فى الذريعة وانت خبير بان هذا الخبر لا يدل على مطلوبه لان
النبى عم عمل بخبر اثنين بل بخبر ثلثة ولما ثبت وجوب العمل بخبر الواحد
وليس كله بمقبول بل المقبول منه ما اجتمع فى المخبر شرائط شتى وضع فصلاً
لبيانها وقال فصل يشترط للعمل بخبر الواحد بلوغهم اى بلوغ الرواة لان

غير البالغ

غير البالغ مميزاً كان او غير مميز لا يحصل الظن بخبره فلا يجب العمل به اما الاول
فلانه لما علم انتفاء ترتب استحقاق التعذيب على كذبه فلا زاجر له عنه فلا يحصل
الظن بصدقه واما الثانى فلانه لما لم يتمكن من الاحتراز عن الخلل لا يحصل
الظن بصدقه ايضاً لا يقال يصح الاقتداء بالمميز اعتماداً على خبره بطهره
فيكون خبره مقبولاً لانا نقول جواز الاقتداء ممنوع كما دل عليه بعض الاخبار ولو سلم ذلك
فنقول صحة الاقتداء ليس للاعتماد على قوله بل لعدم توقف صحة صلوة المأموم على طهر الامام
لا يقال يسمع شهادة الصبيان فى جناياتهم قبل التفرق اذا كانوا منفردين فلم لا يسمع
خبرهم مع ان الشهادة اضيق منه لانه يتطرق اليها من الكذب ما لا يتطرق الى
الخبر لانا نقول ان ذلك مستثنى لمسيس الحاجة اليه لكثرة الجناية بينهم اذا انفردوا فلو
لم تسمع شهادتهم لضاعت حقوق الناس والمستثنى لا يرد نقضا فينتهض
الدليل حجة فى غيره واعلم ان البلوغ انما يعتبر فى حال الاداء دون التحمل عند
المحققين فلو كان صبياً مميزاً وقت التحمل بالغاً عند الاداء قبلت روايته
لان سبب القبول وهو كونه عند الاداء جامعاً للشرائط المعتبرة فيه موجود والمانع
منه وهو العلم بعدم استحقاق التعذيب مفقود فوجب القبول وقيل للاجماع
على احضار الصبيان مجالس الحديث فلو لم تقبل روايتهم عند البلوغ لم يكن
لاحضارهم فائدة وفيه نظر اما اولاً فلانه يجوز ان يكون ذلك للتبرك ولذلك
كانوا يحضرون من لا يضبط كالاطفال فى المهود واما ثانياً فلانه يجوز ان يكون
ذلك للتمرين والتعويد كما فى تعليمهم العبادات وعقلهم لان المجنون لا عبرة
بروايته اجماعاً ولانه عاجز عن الضبط والاحتراز من الخطاء فلا يحصل الظن
بخبره فلا يجب العمل به وعدم التهم قال الامام هى هيئة راسخة فى النفس تبعث

على ملازمة التقوى والمروة جميعاً ويدل عليها اجتناب الكبائر وعدم الاصرار
على الصغائر المؤدي الى دناءة النفس كسرقة لقمة ونحوها وبعض المباحات القادحة
في المروة كصحبة الاراذل ونحوها والعلم بتلك الاوصاف يحصل من حيث الا
ختبار اى الحاصل بالممارسة المتأكدة والصحبة المتكررة في الخلوة ومن تزكية من يوثق به
ومتى زالت عادت بالتوبة وهي الندم على المعصية والعزم على ترك العود
اليها واختلفوا في الكبائر فقيل هي كلما توعد الله عليه بخصوصه كقتل النفس المحرمة و
الزنا وقيل هي تسعة الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنة والزنا والفرار
من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد
في الحرم روى ذلك عن ابن عمر عن ابيه عن النبي ع ورواه ابو هريرة عنه ع وزاد
عليها اكل الربا وروى عن علي عليه السلام زيادة على ذلك شرب الخمر والسرقة ونقل عن ابن
عبد السلام انه قال في كتابه المسمى بالقواعد اذا اردت معرفة الفرق بين الصغيرة والكبيرة
فاعرض مفسدة الذنب على مفاسد الكبائر المنصوص عليها فان نقصت عن اقل مفاسدها
فهي من الصغائر والا فهي من الكبائر كما لو امسك المحصنة ليزني بها فلا شك ان
مفسدته اكثر من مفسدة القذف مع انهم لم يصرحوا بانه من الكبائر وكذلك لو دل
الكفار على عورة المسلمين مع علمه بانهم يستأصلون بدلالته ويسبون اطفالهم
ويغنمون اموالهم فان مفسدة هذه المفاسد اعظم من التولي يوم الزحف
بغير عذر ثم قال الاولى ان يضبط بما يشعر بتهاون مرتكبها في دينه اشعار
ما هو اصغر من الكبائر المنصوص عليها واعلم ان الفسق في اللغة وفي العرف المتقدم
هو الخروج عن طاعة الله تعالى وفي العرف المتأخر هو خروج المسلم عنها بفعل كبيرة او
الاصرار على صغيرة واذا ثبت هذا فنقول بين العدالة بهذا التفسير وبين الفسق

بالمعنيين

بالمعنيين المذكورين واسطة ولذا قال قطب المحققين دليل اشتراط العدالة
الاجماع لا التثبت على ما قيل لان انتفاء الفسق لا يستلزم العدالة بهذا التفسير الا
اذا فسر الفسق بمقابلات ما فسر به العدالة ثم اعلم ان المستفاد من كلام الشيخ في
العدة ان العدالة المعتبرة في الرواية غير العدالة المعتبرة في الشهادة فانه قال
ان كان مخطئاً في بعض الافعال او فاسقاً في افعال الجوارح وكان ثقة في
روايته متحرزاً فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة
المطلوبة في الرواية حاصلة وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته
وليس بمانع من قبول خبره انتهى ولا يخفى ان الجرئ على جميع انواع الفسوق حتى
الزنا وسفك الدماء لا يكون ذلك منه الا لعدم مبالاته بالدين وصاحبه فلا يحصل
لنا الامن على اقدامه على الكذب فلا يحصل الظن بخبره وضبطهم سيجيء تفسيره
ووجه اعتباره وايمانهم لان المخالف سواء بلغ في المخالفة حد الكفر كاليهودية و
الغلاة او لا كسائر الاهواء الفاسدة فاسق لان الفسق هو الخروج عن
الطاعة فلا يجوز قبول قوله لقوله تعالى ان جاءكم فاسق وتخصيصه بمسلم ذي كبيرة او صغيرة
اصر عليها ممنوع كيف وقد قال سبحانه ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون
ولو سلم فانما هو في العرف المتأخر فلا يتمسك به في اخراج المخالف عن حكم
الفاسق في العرف المتقدم واكتفى الشيخ عن الايمان بالعدالة محتجاً بعمل
الطائفة بخبر عبد الله بن بكير بن اعين الشيباني من اصحاب الصادق ع وهو
فطحي المذهب يقول بامامة عبد الله بن جعفر ع وسماعة بن مهران بن عبد
الرحمن الحضرمي من اصحاب الصادق والكاظم عم وهو واقفي وبني فضال
اعني الحسن بن علي بن فضال من اصحاب الرضا والجواد عم واحمد بن الحسن بن

عن ابن فضال وعلي بن الحسن بن علي بن فضال وهم فطحية الا انه حكى ان الحسن رجع
حين موته واقر بامامة ابي الحسن الاول ع واضرابهم اي امثالهم كعلي بن ابي
حمزة البطائني من اصحاب الصادق والكاظم عليهما السلم وعثمان بن عيسى من اصحاب
الكاظم والرضا ع وهما واقفيان وليس في اية التثبت حجة عليه اي على الشيخ لمنع
صدق الفاسق على المخطي في بعض الاصول بعد بذل مجهوده والسعي بقدر طاقته
لجواز ان يكون الفسق هو الخروج عن الطاعة مع العلم به ولا ريب في ان ما ذهب
اليه ذلك المخطي انما يجعله من اعظم القربات وبعد نقل الاصحاب على توثيقهم
ومحاسنهم ان المنع والا اي وان صدق عليه انه فاسق لارتفع الوثوق بعدالة
اكثر الموثقين من اصحابنا لان توثيق الفاسق فسق يقدح في العدالة والجواب ان
الفسق هو الخروج عن امر الله وطاعته لغة وشرعا كما مر غير مرة فالمخطي في بعض الاصول
يندرج في عموم اية التثبت كالمخطي في كلها وايضا يصدق عليه انه لم يحكم بما انزل
الله فيندرج في عموم قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون
والقائل بانه فاسق تمسك بظاهر القران وانه حجة اتفاقا عند عدم ظهور
المعارض وتمسكه بعمل الطائفة باخبار هؤلاء وان اراد ان كلهم عملوا بها فهو
ممنوع وقد نقل صاحب المعالم عن المحقق انه قال لم نعلم الى الان ان الطائفة
عملت باخبار هؤلاء وان اراد ان بعضهم عمل بها فليس ذلك بحجة فلا يخصص
به ظاهر القران واما بذل المجهود فهو غير ثابت لانه يفضي الى المط لقوله تعالى
والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين ولانه
لو ثبت لكان التكليف بالاصول المتروكة غير صحيح لانه تكليف بما لا يطاق
فلا يعقل التعذيب ايضا بتركها وارتكابها باطلان بالاتفاق ورما

نقل الاصحاب

نقل الاصحاب على توثيقه ان اراد ان جميع الاصحاب نصوا عليه وذلك فهو ظاهر الفساد
كيف ومن ادعى انه فاسق يدعي ان هذا هو المشهور بين الاصحاب وتوثيق البعض
لا يقدح في عدالته لان المقصود به انه لا يرتكب الفسق في دينه لا انه ليس بفاسق
اصلا ولو ثبت ان مراده هذا لجاز ان يكون هذا مستندا الى اجتهاده فلا يقدح
في عدالته واما ما ينقل عن بعض المحققين وهو العلامة من تفسيق ابان بن
عثمان بتركه بعض الاصول قال صاحب المعالم حكى والدي في فوايده على الخلاصة
عن فخر المحققين انه قال سالت والدي عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم
قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار
بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابانا كان ناووسيا وهذا هو الموافق لما ذهب
اليه في التهذيب مع توثيق الاصحاب له كما يشهد به كتب الرجال وقد حكيت
فيه اجماع العصابة وذلك لم يثبت منه كيف وقد قال في عمه والاقرب عندي قبول
روايته وان كان فاسد المذهب وقال مثل هذا في عبد الله بن بكير وابن فضال
وغيرهم لم ينهض حجة على الشيخ طاب ثراه للمنع المذكور واما الضبط فمراده غلبة الذكر
على السهو بحيث يتمكن له الاحتراز عن اسقاط بعض الحديث مما يتم به فائدته ويختلف
الحكم بعدمه وازدياده وما يضطرب به معناه وابدال لفظ باخر مما لا مدخل له في
البدلية والرواية عن غير من يروى عنه فيحصل للسامع رجحان طرف الاصابة
فيحصل الظن ويجب العمل بخلاف ما اذا لم يتحقق الضبط فانه اما ان يكون النسيان
اكثر من الذكر او مساويا له وعلى التقديرين لا ترجيح لطرف الاصابة بل
طرف عدمها او مساويا له في الاقدام فلا يحصل ظن الاصابة فلا يجب العمل وقد علم انه
يعرف الضبط بكثرة استعلام الاشياء منه مرة بعد اخرى ويطلب منه اعادة ما حفظه

بعد وقت ولو قدر على ضبط قصار الاحاديث دون طوالها قبل وعرف ضبطه فيه دون
غيره وقال المحقق في مشرق الشمسين فان قلت كيف يتم لنا الحكم بصحة الحديث بمجرد توثيق علماء
الرجال رجال سنده من غير نص على ضبطهم قلت انهم يريدون انه عدل ضابط لان
لفظ الثقة من الوثوق ولا وثوق بمن يتساوى سهوه وذكره او يغلب سهوه على ما
ذكره هذا هو السر في عدولهم عن قولهم عدل الى قولهم ثقة انت خبير بان هذا الكلام
ظاهر في الحكم بكون الحديث صحيحا او موثقا لتلك الكلمة بقاء ولا اشكال في الحكم بكونه حسنا
لعدم تعرض علماء الرجال لضبط الممدوح حسن وقد نطق اغنا والعدالة عن شرطه
اي الضبط ولذلك لم يذكره جماعة من المتأخرين لمنعها اي العدالة عن نقل ما لم
لان العدل اذا عرف من نفسه كثرة السهو لم يجترئ على الرواية تحرزا عن ادخال ما ليس
من الدين فيه ورد ذلك المحقق بعدم منعها عن نقل ما يتساوى عن انه كثير السهو فضلا
عن انه غير مضبوط او غير ضابط لان هذا النقل لا ينافي العدالة والمنافي لها
انما هو العلم بالسهو او بعدم الضبط المفضي الى الكذب غالبا فصل في بيان
الجرح والتعديل بما ثبت مذاهب الاول وهو المشهور ان كلا منهما يثبت بقول العدل
الواحد في الرواية دون الشهادة بل يجب فيها اثنان الثاني ان شيئا منهما
يثبت بهما بجميع الثالث انه يثبت بهما جميعا وهو مذهب القاضي والمختار
عند المصنف هو الاول فلذا قال تزكية العدل الواحد الامامي التقييد بالامامي
مبني على اشتراط الايمان للعمل بخبر الواحد كافية في الرواية لا في الشهادة
وكون جرح العدل الواحد الامامي كافية فيها يستفاد بطريق الاولوية فلذا
لم يتعرض له وما يظهر من كلامهم في بعض الاوقات من الاكتفاء في الجرح بقول
غير الامامي محمول اما على الغفلة عما قرروه من اعتبار الايمان في الجارح او

كون

كون الخارج مجروحا كما وقع في الخلاصة من جرح ابان بن عثمان بكونه فاسد المذهب
تعويلا على ما رواه الكشي عن علي بن الحسن بن فضال انه كان من الناووسية
مع ان ابن فضال فطحي لا يقبل جرح مثل ابان بن عثمان ولعل العلامة استفاد
فساد مذهبه من غير هذه الرواية وان كان كلامه ظاهرا فيما ذكرناه واعلم ان
التزكية لها مراتب اخرى الاول من يحكم العدل بشهادة الراوي ان كان ممن
يرى العدالة شرطا في قبولها الثاني ان يقول هو عدل وذكر السبب الثالث
ان يقول هو عدل ولم يذكره لكنه عارف باسباب العدالة الرابع ان يروي
عنه وهو لا يروي عن غير عدل الخامس ان يعمل بخبره وهو تعديل اذا عرف
انه عمل بمجرد خبره لا بدليل اخر وافق خبره فالاول ليس بتعديل اجماعي والثاني
لا خلاف فيها بخلاف البواقي وفاقا للشيخ والعلامة وسائر المتأخرين
خلافا للمحقق واتباعه والآمدي وان لم يكن تزكية العدل الواحد كافية
في الرواية زاد الاحتياط في الفرع وهو العدالة المعتبرة لقبول الرواية على الاصل
اعني نفس الرواية حيث يكتفى فيها بالواحد وزيادة الاحتياط في الفرع على الاصل
باطل قاله المصنف في مشرق الشمسين فان قلت مرجع هذا الاستدلال الى القياس
فلا ينهض علينا حجة قلت هو قياس بطريق الاولوية وهو معتبر عندنا اقول
الاولوية ممنوعة فان العدالة لما كانت باطنية خفية كان الوصول اليها
بطريق الاختبار امرا متعسرا جدا فيحتمل فيه الخطاء قطعا ومع ذلك كان الفسق
راجحا عليها لانه اكثر واغلب ولانه مقتضى القوة الشهوية والغضبية
واما غيرها فيتساويان في الاذهان فالمظنون وقوع مقتضى الصفة الغريزية
ما لم يدل دليل على خلافه فاذا اخبر واحد بالعدالة لا يحصل لنا ظن بتحققها

مع وجود ذلك الاحتمال والرجحان فلا بد من ان ينضم اليه خبر عدل آخر ليحصل منهما
ظن بحصولها وهذا بخلاف الرواية فانها يتوقف على السماع فقط فلا يتصور فيها
تلك الاحتمالات القوية المعاندة لحصول الظن فسماع خبر واحد جيد حيث لا يكون هناك
ما يمنع حصول الظن لا يوجب سماعه حيث كان فيه ذلك اصلا فضلا عن ان يوجبه
بطريق الاولوية ولذا لا ترى آية التثبت من حيث المفهوم على عموم قبول خبر العدل الواحد
الا ما خرج بدليل كالشهادة فحيث يكون المزكى عدلا وجب قبول خبره بلا توقف ولا تثبت
وفيه ما عرفت قالوا اي القائلون بالمذهب الثاني كل خبر شهادة ولا يكفي الواحد في
الشهادة فلا يكفي الواحد في الجرح وللعبارة محمل اخر وهو ان كل خبر شهادة ولا يكفي
تزكية الواحد في الشهادة فلا يكفي تزكية الواحد في الخبر والاحتمال الاول مبني على
ان يكون التزكية خبرا ولكنها قد تكون بالعمل والثاني بعيد جدا لاستلزامه عدم العمل بخبر
الواحد والمستدل قائل به قلنا كون كل خبر شهادة ممنوع فانه يتبين ولا يتبين بل
اكثرها اي الاخبار غيرها اي غير الشهادة كالرواية ونقل الاجماع وتفسير المترجم للقاضي
واخبار الطبيب باضرار الصوم بالمرض والاجير بايقاع الحج الى غير ذلك من الاخبار التي
ليست شهادة يقينا ولما كانت تزكية الراوي مثل هذه الاخبار وكلية الكبرى على التقرير
الاول ممنوعة ايضا لقبول قول الواحد في الشهادة في بعض المواد عند بعض علمائنا
بل لقبول قول المراة الواحدة في بعض الاوقات عند اكثرهم وقد بسطنا الكلام
في شرح الشمسين قال فيه وانت خبير بان علماء الرجال الذين وصلت الينا كتبهم
في هذا الزمان كلهم ناقلون تعديل اكثر الرواة عن غيرهم وتوافق الاثنين منهم
على التعديل لا ينفع في الحكم بصحة الحديث الا اذا ثبت ان مذهب كل من
ذينك الاثنين عدم الاكتفاء في تزكية الراوي بالعدل الواحد ودون ثبوته

خرط القتاد

خرط القتاد بل الذي يظهر خلافه كيف لا والعلامة مصرح في كتبه الاصولية بالاكتفاء
بالواحد والذي يستفاد من كلام الكشي والنجاشي والشيخ وابن طاوس وغيرهم في اقتصارهم
في التعديل والجرح على التعديل عن الواحد كما يظهر لمن تصفح كتبهم فكيف يتم لمن يجعل
التزكية شهادة ان يحكم بعدالة الراوي بمجرد اطلاعه على تعديل اثنين من هؤلاء
له في كتبهم وحالهم ما عرفت مع ان شهادة ذات عدلا تتحقق بما يوجد في
كتابه نعم لو كان هؤلاء الذين كتبهم في الجرح والتعديل بايدينا في هذا الزمان
ممن شهد عند كل واحد منهم عدلان بحال الراوي او كانوا من الذين خالطوا
رواة الحديث واطلعوا على عدالتهم ثم شهدوا التم بها واذا تعارض الجارح
والمعدل بان يقول احد العدلين هو عادل فيقول الاخر هو فاسق ولا بد في تحقق
التعارض من اتحاد الزمان فلا تعارض فيما اذا اخبر احدهما عن عدالته في سنة
كذا والاخر عن فسقه في زمان قبله او بعده ولم ينحصر فيما ادعاه الجارح
السبب نفيه اي نفي المعدل بطريق يقيني رجح الجارح سواء لم يذكر الجارح سببا
كقول العقيقي في محمد بن سنان انه ثقة وقول الشيخ انه ضعيف او ذكره ولم ينفه المعدل
او نفاه لكن بطريق ظني ووجه ترجيح الجرح اما على الاول فلان المعدل لما لم يعلم ولم
يظن فسقه ظن عدالته اذ العلم بعدمه غير متيسر والجارح يقول انا علمت فسقه
فلو رجح التعديل كان الجارح كاذبا واذا رجح الجرح كانا صادقين فيما اخبرا به من الظن
بعدم الفسق والعلم به وهو اولى لئلا يلزم تكذيب العدل واما على الاخير
فلان الجارح سببا لما ادعاه وعدم نفي المعدل اياه نفيا يقينيا ومعه اي
مع انحصار النفي كقول الجارح انه قتل فلانا في اول الشهر وقول المعدل اني
رايته في اوله حيا وقد وقع مثله في كتب الجرح والتعديل كثيرا كقول ابن الغضائري -

في داود الرقي انه كان فاسد المذهب لا يلتفت اليه وقول غيره انه كان ثقة
قال فيه الصادق عم انزلوه مني منزلة المقداد من رسول الله صلعم فهنا لا يصح اطلاق
القول بتقديم الجرح بل يرجح الاكثر عددا والاورع والاضبط والاعلم باحوال
باحوال الرواة الى غير ذلك من الترجيحات المفيدة لغلبة الظن وان تساوى
فلا بد من التوقف لاستحالة ترجيح احد الطرفين على الآخر والقول بالاطلاق
اي بتقديم الاكثر الاورع مطلقا من غير تفصيل مذكور متجه لان البناء على الظن وانما
يحصل من قول من له تلك المرجحات وقد فعل العلامة في الخلاصة في مواضع كما
في ترجمة ابراهيم بن سليمان حيث رجح تعديل الشيخ والنجاشي على جرح ابن الغضائري
وكذلك في ترجمة اسمعيل بن مهران وغيره لكن ما قرره طاب ثراه في نهاية الاصول
يخالف فعله هذا حيث لم يعتبر الترجيح بزيادة العدد في النوع الاول من التعارض
معللا بان سبب تقديم الجارح فيه جواز اطلاعه على ما لم يطلع عليه المعدل وهو لا ينتفي
بكثرة العدد ولا يخفى ان تعليله هذا يعطي عدم اعتباره في النوع الاول غير الترجيح بشيء من
الامور المذكورة وللبحث فيه مجال كما لا يخفى فصل في بيان بعض من احوال المروي
باعتبار حال الراوي واعلم ان الرواة اما اماميون كلهم او غير اماميين او مختلط بعضهم
امامي وبعضهم غير امامي وعلى كل واحد من هذه التقادير اما ان يتحقق فيهم المدح اولا والاول
اما ان يتعلق المدح بكلهم فاما بالتوثيق او بغيره او بالاختلاط واما ان يتعلق ببعضهم
فاما بالتوثيق او بغيره او بالاختلاط واما ان يتعلق ببعضهم فاما بالتوثيق او بغيره فهذه ثمانية
عشر قسما اشار اليها المصنف بقوله رجال السند وهو لغة معتمد الانسان واصطلاحا
طريق المتن هذا اما اماميون كلهم ممدوحون بالتوثيق البالغ صلة الممدوح لا بمجرد المدح والا لزم
ان يكون ما اجتمع في رجاله مدح بالتوثيق ومدح بغيره صحيحا وهو غير صحيح اللهم الا ان يراد

مع توثيق

مع توثيق كل واحد منهم فالحديث صحيح يسمى متصلا ومعنعنا وبدونه عطف على قوله بالتوثيق
كلا او بعضا متعلق بالمدح اي رجال السند اما اماميون كلهم ممدوحون بدون توثيق
واحد منهم او بعضهم ممدوح بدون التوثيق مع توثيق الباقين فحسن بهما اذا كان الباقون
مسكوتا عنهم او ضعيفين فحسن فان قلت المناسب للاختصار ان يجعل قوله كلا او بعضا
قيدا للتوثيق فيستغني عن قوله مع توثيق الباقين قلت نعم ولكن لا يفهم حينئذ من قوله وبدون
توثيق كلهم رفع التوثيق عن كل واحد لانه اعم منه وذلك هو المقصود او غير اماميين اي لم يكن
كلهم اماميين بقرينة المقابلة سواء لم يكن فيه امامي اصلا او كان فيشمل القسمين جميعا كذلك
اي ممدوحون مع توثيق الكل فموثق ويسمى قويا ايضا وقد يراد بالقوي ما رواه الامامي ممدوحون
اذا لم يقع فيهم مدح ولا ذم وترتيب الثلثة المذكورة في القوة فالاول اقواها
والثالث ادناها والمتوسط متوسط وسواها اي سوى هذه الثلثة من الاحتمالات التي
ذكرناه سابقا وسوى الاولين ضعيف والفرق بين هذين الاصطلاحين ان
الموثق ضعيف على الثاني دون الاول واعلم ان تنويع الحديث الى هذه الانواع
انما هو اصطلاح المتاخرين واول من وضعه شيخنا العلامة طاب ثراه والصحيح
عند المتقدمين هو كل ما اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق
به والركون اليه مثل وجوده في كثير من الاصول الاربعمائة التي كانت مشتهرة
فيما بينهم او تكرره في اصل او اصلين منها فصاعدا بطرق مختلفة واسانيد
عديدة معتبرة او وجوده في اصل معروف الانتساب الى من اجمعوا على
تصديقه كزرارة ومحمد بن مسلم او وجوده في كتاب عرض على احد الائمة
عم فاثنى على مؤلفه مثل كتاب عبيد الله الحلبي الذي عرض على الصادق عم
وقد جرى رئيس المحدثين محمد بن بابويه قدس الله روحه على متعارف المتقدمين

فحكم بصحة جميع ما اورده فيمن لا يحضره الفقيه لانه اخذه من كتب مشهورة عليها المعول
واليها المرجع وكثير مما ذكر فيه بمعزل عن الاندراج في الصحيح على مصطلح المتاخرين
ومنخرط في سلك الحسان والموثقات بل الضعاف والذي بعثهم على وضع
ذلك الاصطلاح هو انه لما طالت الازمنة بينهم وبين القدماء الى الف و
الى ان اندرس بعض كتب الاصول المعتمدة لتسلط حكام الجور والضلال فالتبست الاحاديث
الماخوذة من الكتب المعتمدة بالماخوذة من غيرها واشتبهت المتكررة في كتب الاصول
بغيرها وخفي عليهم كثير من الامور التي كانت سبب وثوق القدماء بكثير من الاحاديث
فلم يمكنهم الجري على اثرهم في التمييز بين المعتمد وغيره فاحتاجوا الى قانون يتميز به الاحاديث
المعتبرة عن غيرها فوضعوا ذلك الاصطلاح الجديد ووصفوا الاحاديث الموردة في
كتبهم الاستدلال بما اقتضاه ذلك الاصطلاح من الصحة والحسن والتوثيق والضعيف وللمصنف
رح في هذا المقام كلام طويل في شرح الشمسين ولما فرغ عن تقسيم المروي شرع في تقسيم سند الراوي
وبيان مراتبه وقالوا انحاء التحمل في هذا الزمان الخالي عن مشاهدة الامام ع خرج به
زمان التوصل اليه لان حكمه ليس هذا ستة السماع من الشيخ سواء قصد الشيخ اسماعه وحده
او اسماع جماعة هو واحد منهم او اسماع غيره وهو حاضر والفاظه عند الاداء على الاول
حدثني فلان او اخبرني او سمعته يحدث كذا وعلى الاخير سمعته يحدث فلانا لا اخبرني
ولا حدثني اذا لم يخبره ولم يحدثه فيكون كاذبا والقراءة عليه مع تصديقه بان يقول
نعم بعد ان يقول له القاري هل سمعت هذا الحديث او يقول الامر كما قرئ علي بعد
فراغه من القراءة وذلك لدفع احتمال الغفلة عن السماع او عن التكبير وما يجب
على القاري العمل بذلك الحديث وله ان يروي عنه ويقول حال الاداء حدثني او
اخبرني وكذا سمعته سواء ذكر قراءة عليه او لم يذكر لان تصديق الشيخ اياه كان بمنزلة

سماعه

سماعه والسماع بقراءة الغير عليه وهذا حكمه حكم قراءته عليه والاجازة وهو ان يقول
الشيخ اجزت لك ان تروي عني ما صح عندك انه من مسموعاتي او لك ولغيرك
فلان وفلان من الموجودين المعينين وقد اختلفوا في جواز الرواية بها فمنعه ابو حنيفة
وابو يوسف وجوزها الاكثرون وله ان يقول حال الاداء اجازني فلان او اخبرني
او حدثني اجازة وهل له ان يقول اخبرني او حدثني مطلقا فالذي عليه الاكثر عدم الجواز
واليه ميل صاحب الذريعة وصاحب المعالم لان ذلك مشعر بنطق الشيخ به وانه كذب و
قال بعضهم لا يجوز له ذلك لا مطلقا ولا مقيدا بل يقول انباني فانها انباء بحسب العرف
هذا اذا اجاز للموجود المعين واما اذا اجاز لجميع الموجودين من الامة واهل البلدة فقد
قيل بقبولها ايضا وكذا لو اجاز لنسل فلان او من يوجد من بني فلان من غير تعيين
الا ان الخلاف في هذا اوضح مما قبله والمناولة وهي ان يقول الشيخ مشيرا الى كتاب
بعينه يعرف ما فيه سمعت ما فيه فهو بعينه من كتب محدثينا وللسامع ان يروي عنه ما في
ذلك الكتاب سواء قال له اروه عني او لا ولو قال حدث عني ما فيه دون
سمعته فلا يعتبر به محدثينا وليس للسامع ان يروي عنه واذا اعطى الشيخ نسخة من كتاب
مشهور فليس له ان يشير الى نسخة اخرى منه الا اذا علم توافقهما والمكاتبة و
هو ان يكتب اليه وهو غائب اجمالا في هذا الكتاب او ما صح من الكتاب الفلاني
هو من مسموعاتي فلذلك الغائب ان يعمل بكتابه اذا علم او ظن انه كتابه ان
الشيخ كان يامر باتخاذ الكتب وكذا الائمة ع وهو يقول حال الاداء كاتبني
بكذا او اخبرني مكاتبة وقد جوز له العلامة ان يقول اخبرني فلان بكذا مطلقا
محتجا بان من كتب الى غيره كتابا يعرف انه جاز ان يقول ذلك الغير اخبرني
فلان بكذا وفيه نوع مصادرة وليس له ان يقول سمعته او حدثني لانه كذب

هذا الذي ذكر العمل بالكتابة وذهب اليه الاكثر وقيل لا يجوز له الرواية بها لانه ليس فيها ما يدل على تسويغ الرواية عنه ولا على صحة الحديث في نفسه ولما فرغ عن بيان ما يصحح للراوي من اجله ان يروي الحديث وتعقل منه نسبته من المستند اراد ان يشرع في بيان مراتبه فقال واولها اي اول الستة وهو السماع من الشيخ اولها على الاصح دون الثانية لانه يتطرق فيها من السهو والغفلة ما لا يتطرق في الاول ومع تاليه وهما القراءة على الشيخ والسماع بقراءة الغير اقواها اي قول الستة والبواقي ادناها ومر اما بالرفع عطف على اولها او بالجر عطف على تاليه وانت خبير بان الاحتمالات غير منحصرة فيها والكل مرتبة في القوة فالاقوى الاول فالاول وقد يزاد على الستة المذكورة سابع وهو وجادة وهي ان تجد كتابا بخط شخص فيه احاديث يرويها ولم يسمعها منه ولا لك منه اجازة ولا نحوها فلك ان تقول وجدت بخط فلان هذا كله حكم المسند واما المرسل وصورته ان يروي عمن لم يلق المعصوم عنه سواء ترك ذكر الوسائط رأسا او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففيه مذاهب احدها وهو مذهب اكثر العامة انه يقبل وهو منقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء الامامية وثانيها وهو مذهب جماعة منهم صاحب المعالم انه لا يقبل وثالثها هو مذهب الشافعي انه لا يقبل الا باحد امور خمسة الاول ان يسنده غيره الثاني ان يرسله غيره وعلم ان رجال احدهما غير رجال الاخر الثالث ان يعضده قول صحابي الرابع ان يعضده قول اكثر اهل العلم الخامس ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا روايته عن عدل ورابعها وهو مذهب الحاجبي انه ان كان الراوي من ائمة نقل الحديث قبل والا فلا واختار المص ما ذكره الشيخ خامسا كما اشار اليه بقوله ولا عمل بالمرسل لان قبول الرواية مشروط بالعدالة

وعدالة الاصل

وعدالة الاصل مجهولة لان ذاته مجهولة فصفته اولى بالجهالة ورواية العدل عنه ليس تعديلا لان العدل كما يروي عن مثله كذلك يروي عن غيره ولا يقدح ذلك في عدالته فيكون روايته عنهما متساوية ولا ترجيح لاحد الشقين على الاخر الا المرجح منفصل الا مع ظن عدم ارساله اي المرسل المستفاد من المرسل عن غير الثقة كابن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي لانهم لا يروون الا عن ثقة كما قال الشيخ ابو جعفر رح ولما لم يعمل المحقق وصاحب المعالم بمراسيله بناء على ان في رجاله من طعن الاصحاب فاذا ارسل احتمل ان يكون المجهول احدهم رد المص عليهما بقوله ولا يقدح روايته اي ابن ابي عمير عنه اي عن غير الثقة احيانا كما ظن اذ المنقول عدم ارساله اي ابن ابي عمير عنه لا عدم روايته عنه فيحصل بسبب هذا النقل الظن بعدم ارساله عنه وفيه نظر لان العلم بعدم ارساله عن غير الثقة ان كان مستنده الى اخبار الراوي بانه لا يرسل الا عن ثقة فيرد ان ذلك غير كاف لجواز ان يكون له جارح لا نعلمه وان كان مستنده الى الاستقراء لمراسيله والاطلاع من خارج على ان المحذوف فيها لا يكون الا ثقة فهذا في معنى الاسناد فان قلت اخبار الراوي بذلك تزكية للمحذوف فيحصل لنا الظن بعدالته ان كان الراوي عدلا فوجب القبول واحتمال وجود الجارح لا يقدح في ذلك كما لا يقدح مع العلم بعين الذات على ان كون ذلك في معنى الاسناد انما هو بالنظر الى المتفحص لا بالنظر الينا لانا لم نعلم عدالته بالاستقراء بل حصل لنا الظن بها بقبول المتفحص لكونه عدلا قلت قول المتفحص واخبار الراوي بذلك تزكية ولا يجوز العمل بها الا بعد حصول الظن بعدم الجارح بالفحص عنه اتفاقا ولا يمكن ذلك

مع عدم تعيين الذات ولا يندفع احتمال وجه الخارج احتمالاً قوياً بدونه فلا توقف
القول المطلب الثالث من المطالب الاربعة في الاجماع فنتكلم اولاً في تعريفه
وثانياً في طريق حجيته وطريق الكلام في جواز انعقاده وجواز العلم به تنبيهاً على رد
المنكرين لا اعتداد بهم لقلتهم وعدم قوة شبهتهم وهو في اللغة يطلق تارة
على العزم كقوله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا واخرى على الاتفاق يقال
اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا عليه وفي الاصطلاح قيل هو اجتماع المجتهدين
خرج اجتماع المقلدين اذ لا اعتداد بقولهم وينعقد بدونهم وان حصل لهم طرق
من العلوم التي لها مدخل في الاجتهاد ومن اعتبر توافقهم بدل المجتهدين
بالمكلفين وخرج ايضاً اجتماع بعض المجتهدين وهذا متجه عندهم بناء على اصلهم
من ان الاجماع حجة لكونه قول جميع الامة والخطأ منفي عنهم فانه ينهدم بخروج
الواحد او الاثنين فصاعداً لان الباقي ح لا يكون جميع الامة واما عندنا
فلا يضر خروج البعض فيه الا اذا كان الخارج اماماً يقيناً او تجويزاً من هذه الامة
فلا اعتداد باجتماع المجتهدين من الامم الماضية لان الدليل على حجيته
لا يجري عليه هذا عندهم واما عندنا حيث نقول بعدم خلو الازمنة عن المعصوم
وحجيته للكشف عن دخوله فلا حاجة الى هذا القيد في عصر من الاعصار
قل او كثر وهو ينعقد حجة عندنا ولا يكون مشروطاً بعدم رجوع البعض وكذا
عند اكثر المخالفين ومن اشترط ذلك كان عليه ان يزيد في الحد قوله الى
انقراض عصر المجمعين ليخرج اتفاقهم اذا رجع بعضهم لان هذا القيد شرط
لتحققه دون حجيته فهو عنده من الذاتيات وانت خبير بانه يلزم على هذا
المذهب ان لا يحصل العلم بالاجماع الذي كان حجة ولا يجب العمل به الا

بعد

بعد موت الجميع على صفة الاتفاق على امر من الامور قولاً كان او فعلاً اثباتاً كان
او نفياً شرعياً كان او عقلياً وان لم يكن حجة في العقليات لما سيجيء ومن جوز حصول
الاجماع بعد خلاف مستقر اما من حي بان يختلف الائمة على قولين ثم يحصل الاتفاق
منهم او من ميت بان مات هؤلاء المختلفون ثم يوجد بعدهم جماعة اتفقوا على واحد
منهما وذهب الى عدم انعقاده لا بد له من ان يخرجه عن الحد بزيادة قيد وهو لم
يسبقه خلاف مستقر والمراد بالخلاف المستقر ان يأخذ كل واحد مذهباً فيخرج
به الخلاف الواقع حين المباحثة والمنازعة قبل قرار المذهب ومن لم يجوزه او جوزه
ولم يقل بانعقاده فلا يحتاج الى اخراجه عن الحد اذ هو على الاول ليس بداخل
في المحدود ليخرج عن الحد بقيد الاجماع وعلى الثاني داخل فيه وهو من افراد
المحدود فلا حاجة الى اخراجه بل لا يصح والانسب بمذهبنا من عدم قول المعصوم
عن اجتهاد لما يجيء في بابه تبديل المجتهدين برؤساء الدين ليدخل المعصوم من
غير تكلف وحجيته اي الاجماع عندنا ليس لان لها تأثيراً في عدم الخطاء لذاته
بل للكشف عن دخوله اي المعصوم وذلك لانه قد ثبت في علم الكلام ان زمان
التكليف لا يخلو عن معصوم وح اذا اجمع العلماء حيث لا يشذ منهم عالم على امر
فقد علم ان واحداً منهم معصوم لانه اعلمهم وافضلهم وقوله حجة لعصمته عن الخطاء
فالاجماع لاشتماله عليه وقوله حجة لا لذاته واذ قد علمت ان تأثيره منحصر في الكشف
فقد ظهر انه لا تأثير له في حال الحضور لان قول المعصوم ح نعلم بمشافهته
بعينه على وجه ممتاز هو عن غيره لا من جهة الاجماع اذ لا دخل له فيه نعم يظهر اثره فيه
عند الغائب وقته اما الغيبة او نحوها فلا يعرف على التعيين فيكشف
بالاجماع ليعلم دخوله وان كنا لا نعرف شخصه وعينه وقد يتحقق كشفه عن دخوله

ثم سلمناه لكن يجوز عندكم التقية والافتاء بالباطل عند الخوف فجاز ان يخاف منهم فيفتوا فتواهم
على الباطل واجاب عنه العلامة بان منع استصحاب الاجماع عليه منع للمسلم وهو خروج عن
الاجماع انما يتم لو اشتمل على قوله فلا يجوز منع دخوله بعد فرضه وحمله على التقية كذلك لانا فرضنا
وقوعه في حال الاختيار والحق ما ذكره صاحب المعالم من انه يمتنع الاطلاع على حصول
الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف
وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم
وهذا مما يقطع بانتفائه فكل الاجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ
الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواترا او آحاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد
من ان يراد به ما ذكره الشهيد في الذكرى من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه
المقارب لعصر ظهور الائمة وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم
به بطريق التتبع ولما استدل المخالفون بوجوه اخر المصنف اشار اليها بقوله وعند بعضهم الاجماع
على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فدل على انه حجة لان العادة حاكمة بان رؤساء
الدين لا يجمعون على ذلك القطع الا لوجود نص قاطع دال على التخطئة توجب الحكم
لوجوده فثبت حجية ما وقع عليه الاجماع وهو المط ولما كان هاهنا مظنة ان يقال العلم
بالاجماع يتوقف على العلم بوجود ذلك النص والعلم به يتوقف على العلم بوجود الاجماع
فيلزم الدور اشار الى دفعه بقوله ولا دور لان المط عن حجية الاجماع يتوقف على
العلم بوجود ذلك النص والعلم به يتوقف على وجود صورة من الاجماع يمتنع وجودها
عادة بدون ذلك النص وعلى دلالتها عليه وثبوت تلك الصورة ودلالتها
عليه لا يتوقف على حجية الاجماع فاندفع الدور لانا اذا دل الاجماع على شئ
على وجود نص على ذلك الشيء عادة فلا يحتاج الى التمسك في حجية الاجماع بالاجماع

على التخطئة

على التخطئة لانه يكفي ان يقال الاجماع حجة لان العادة حاكمة بكذا فثبت ان كل اجماع
حجة لاشتماله على قاطع لانه يقال انما احتيج الى التمسك به من حيث ان العادة في
مثله توجب وجود القطعي اذ القطع بالتخطئة يحيل عدم القاطع فيه عادة ضرورة
فيكون هذا الاجماع القطعي الاتي بتخطئة مخالف كل اجماع فيكون كل اجماع قطعيا
ضرورة بخلاف التمسك بالعادة في كل اجماع فانها لا تدل على وجود قاطع
بل على وجود نص قطعيا كان او غيره فلا يلزم كون كل اجماع ولا البعض قطعيا وان
وقفت لوجود قطعي فيه يلزم ان يكون لكل اجماع سند قطعي فلا يجوز الاجماع
على الامارة لكنه ليس كذلك فلذلك تمسكوا في حجيته بالاجماع على القطع بتخطئة
وللوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين حيث قال تعالى شانه ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت
مصيرا لانه جمع بين مشاقة الرسول التي هي حرام بالاتفاق وبين اتباع غير سبيل
المؤمنين في الوعيد فيكون اتباع غير سبيلهم حراما ايضا اذ لو كان مباحا لما جمع
بينه وبين المشاقة في ترتب الوعيد عليهما واذا حرم اتباع غير سبيلهم وهو عبارة
عن متابعة قول وفتوى يخالف قولهم وفتواهم وجب ان يكون متابعة قولهم
وفتواهم واجبة اذ لا خروج عنهما واذا وجب هذا فقد ثبت حجية اجماعهم
وفيه بحث لان ظاهر الاية يقتضي اتباع من هو مؤمن ظاهرا وباطنا اذ المؤمن من
فعل الايمان فاطلاقه على مظهره مجاز فالاية يدل على اتباع من قطعنا على عصمته
دون من جوزنا ان يكون باطنه على خلاف ظاهره فان ادعوا اطلاقه على المظهر
حقيقة طولبوا بالدليل وهو متعذر عليهم سلمنا لكن حرمة اتباع غير سبيلهم مقيدة
وبالهدى لحرمة المشاقة قضية للعطف واللام في الهدى للاستغراق

فلا يكون حرمة اتباع غير سبيلهم الا بعد تبين جميع انواع الهدى ومن جملة انواعه
ذلك الدليل الذي لاجله ذهب اهل الاجماع الى ذلك الحكم وعلى هذا فالحجة ذلك
الدليل دون الاجماع سلمنا لكن لا يدل على وجوب اتباع سبيلهم لان تحريم اتباع
غير سبيلهم لا يوجب اتباع سبيلهم سلمنا لكن لا يدل على وجوب اتباع كل ما هو سبيلهم
لانه لم يثبت ان اتباع كل ما هو غير سبيلهم حرام لان النكرة اعني سبيلا وقعت
في الاثبات فلا يفيد العموم فترك اتباع بعض سبيلهم وان كان غير سبيلهم لكن
دخوله فيما حرم الله تعالى اتباعه ممنوع سلمنا لكن يجوز تخصيصه لجواز ان يريد
سبيلهم في متابعة الرسول وترك مشاقته او في مناصرته ومنعه وتنبيه او في
الاقتداء والتأسي به في الاعمال والافعال وفي الايمان واذا قام هذه الاحتمالات
كان غاية الظهور والتمسك بالظاهر انما يثبت بالاجماع اذ لولاه لوجب العمل
بالدلائل الظنية المانعة من اتباع الظن فيكون اثباتا للاجماع بما لا يثبت
حجيته الا به فيصير دورا سلمنا لكن الدلالة على وجوب اتباع سبيلهم انما هي
بدليل الخطاب وهو غير صحيح عند الاكثر والقول بان غير هنا بمعنى الا
يستلزم العدول عن الظاهر المتعارف المتبادر وهو الوصفية الى غيره
وهو غير جائز على انه لو سلم المساواة كان مشتركا بين الاستثناء والوصفية
فاين الدليل على اطلاقه على الاول وايضا اما ان يريد بالمؤمنين
المستحقين للثواب الذين باطنهم كظاهرهم في الايمان او المظهرين
للايمان وان جاز ان يكون باطنه بخلاف ظاهره فان كان الاول
فالظاهر يقتضي تناول كلهم الى يوم القيمة فكيف يحملون على الموجودين
في عصر فان حملوا عليهم على خلاف ظاهر حملنا على الائمة المعصومين

غاية

غاية ما في الباب ان يكون هذا الحمل خلاف ظاهره وان كان الثاني فهو باطل
من وجهين احدهما هذا والاخر ان الكلام خرج مخرج التعظيم من حيث
الامر بالاتباع والاقتداء وذلك لا يليق الا بمن يستحق التعظيم على الحقيقة
وهو المعصوم دون من جوزنا ان يكون باطنه غير موافق لظاهره وجعلهم
اي هذه الامة وسطا اي اعدل الامم حيث قال سبحانه وكذلك جعلناكم امة وسطا
لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا فيجب عصمتهم عن الخطاء قولا
وفعلا كبيرة وصغيرة اذ الاعدل من جميع الامم هو المعصوم واذا ثبت عصمتهم
كان قولهم وفعلهم حجة وفيه نظر لان ظاهر الاية يقتضي ان يكون كل واحد منهم بهذه
الصفة ومن البين خلاف ذلك فاذا حملها على بعض الامة دون بعض فهم العدول
لم يكونوا بذلك اولى منا اذ حملناها على المعصومين والائمة ولان وصفهم بالعدالة
ليكونوا شهداء انما ان يجتنبوا ما يقدح في العدالة والصغائر عندهم لا يقدح فيها
فجاز ان يجوز عليهم وهو لا يجوزون ان يجمعوا على قبيح ولا كبيرة ولان الاية كالمجملة لانها
غير متضمنة بانهم جعلوا عدولا في كل شيء وفي جميع اقوالهم وافعالهم فمن ادعى
عموم ذلك فعليه الدليل ولان غاية عدالتهم الشهادة على الناس وهذه الشهادة
في الاخرة فيثبت عدالتهم هناك لانها تعتبر حين الاداء دون التحمل ونحن
نقول به فان الائمة معصومون في الاخرة ولا يلزم من عصمتهم فيها عصمتهم
في الدنيا حتى يكون اجماعهم حجة ويمكن الجواب عن الثاني بان الاصرار على الصغائر
ينافي العدالة وهم مصرون على ما اجمعوا عليه وعن الثالث بان ظاهر الاية
يفيد العموم فمن ادعى التخصيص كان عليه الدليل وعن الرابع بان الامم الامة
كلهم معصومون في الاخرة لاستحالة ارتكاب الخطاء فيها فلا وجه لتخصيص عدالة هذه الامة

بل التحقيق

بالذكر والجواب عنه بانه لو كان المراد تعديلهم في الآخرة لوجب ان يقول سيجعلكم مقام
وجعلناكم ليس بشيء لان الامر الواجب الوقوع قد يجعل في حكم الواقع فيعبر عنه بما يدل
على الوقوع وكقوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي على الخطاء ونحوه مما تواتر معنى مثل سألت ربي ان
لا يجمع امتي على الضلالة فاعطانيها ولا تجتمع امتي على ضلالة ويد الله على الجماعة
ولم يكن الله ليجمع امتي على ضلالة ولا تزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة و
من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية الى غير ذلك وكل واحد من هذه الاخبار
وان لم يتواتر لكن القدر المشترك بينها وهو نفي الخطاء عن الامة متواتر يحصل العلم
به فقد ثبت ان اجماعهم حجة وفيه نظر لانا لا نسلم بلوغ هذه الاخبار حد التواتر بل هي
في مرتبة الآحاد وحجيتها لو تمت كانت متوقفة على تصحيحها والقول بان الامة
اجمعت على تصحيحها والرضاء بها باطل لان ذلك غير معلوم ولا نسلم تواترها
لكن تواتر القدر المشترك الذي ذكرتموه انما يلزم لو كان دلالة تلك الاخبار بطريق
القطع وهي ممنوعة لاحتمال كل واحد منها غيره لان الاول والثاني يجوز ان يكون
المراد بهما ان الزمان لا يخلو عن معصوم لان اللام في الخطاء والضلالة للجنس و
نفي الماهية مرتبط لعدم افرادها والاتحاد المحل انما يصح اذا وجد المعصوم كما يشير
اليه ولانه يجوز ان يراد بهما النهي من الاخبار وهو الذي ضبط في اعرابه الرفع
من التسكين ولو سلم انهما خبران يجاز حملهما على النهي اذ ليس مثله في الكلام
بعزيز غاية ما في الباب انه خلاف ظاهر ومثل هذا يجري في الخبر الثالث ايضا ولانه
ان حملوا الامة على جميعهم او على مؤمنيهم لزمهم ان يدخل فيهم من كان بهذه الصفة الى
يوم القيمة على سبيل الاجتماع فلا يثبت مرادهم وهو ان اجماع كل عصر حجة وقد تقدم
مثله فلا بد لهم من حمل الامة على البعض فنقول الحمل على البعض فنقول حملهم على غير المعصومين

بل

ليس باولى من حملنا على المعصومين ويجري مثل هذا في كل واحد من هذه الاخبار
فهي صالحة لان تكون ادلة على حجية اجماع المعصومين من الائمة عليهم السلام واعلم انه اذا
البعض بحضور الباقين قولا او سكت الباقون ولم ينكروه فقد اختلف العلماء فيه
فذهب جماعة منهم المرتضى رضي الله عنه الى انه ليس باجماع ولا حجة وذهب جماعة منهم ابو علي
الجبائي الى انه اجماع وحجة لكن الجبائي شرط في حجيته انقراض العصر وذهب جماعة
الى انه حجة وليس باجماع وقيل ان كان القائل مفتيا فهو حجة وان كان حاكما
فلا وفصل خامس فقال ان كان ذلك في غير عصر الصحابة فلا اثر له وان كان
في عصرهم فان كان فيما يفوت استدراكه كاراقة الدم واستباحة الفرج
فهو اجماع وان كان فيما لا يفوت كاخذ الاعيان فهو حجة وفي كونه اجماعا حتى
يمتنع الاجتهاد وجهان والمرتضى رح عند المص مذهب المرتضى كما ان الشافعي قوله وليس
السكوتي بان يحكم بعض ولم ينكره الحاضرون حجة اصلا لا قطعا ولا ظنا
لاحتمال التصويب اي تصويب كل مجتهد واعتقاد الساكت اياه فذلك الحكم
عنده صواب وان كان خلاف ما افتى به فلا يرى الانكار فرضا والتوقف
اي توقف الساكت في ذلك الحكم لتعارض الادلة فلا يكون له هناك حكم اصلا
فلا يجب له الانكار والتمهل اي تمهل الساكت عن الانكار وهو لم يجتهد في
تلك المسألة قط او اجتهد قبل وسمع الان خلاف مذهبه للنظر فيها ابتداء
او مرة بعد اخرى ليحصل له اما ماخذ القايل فيوافقه ويرجع عن رايه او ماخذ
آخر فينكره ويكون على بصيرة في الانكار وانت خبير بان هذه الاحتمالات
مناسبة لاصول غيرنا والمناسب لاصولنا قوله وخوف حصول الفتنة
بالانكار لكون القايل مهيبا كما نقل ابن عباس وافق عمر في مسألة العول

اولا واظهر الانكار عليه بعده فقيل له في ذلك فقال انه والله لكان رجلاً
مهيبا ومع قيام هذه الاحتمالات لايدل السكوت على الموافقة اصلا فلا يكون
حجة تواردعليه بان هذه الامور وان كانت محتملة فهي خلاف الظاهر لما علم
من عادتهم ترك السكوت في مثله كقول معاذ بن جبل لعمر لما اراى جلد الحامل
ما جعل الله لك على ما في بطنها سبيلا فقال لولا معاذ لهلك عمر كقول
امراة له لما نفى المغالات في المهر يعطينا الله تعالى بقوله واتيتم احديهن
قنطارا فلا تاخذوا منه شيئاً ويمنعنا عمر فقال عمر كل افقه من عمر حتى المخدرات
في الحجال واجيب عنه بانه لو ثبت ان عادتهم كانت ترك السكوت في مثله
مطلقا وفي كل مادة لثبت ما قلتم من ان هذه الاحتمالات خلاف الظاهر ولكن
لم يثبت ذلك وما ذكرتم من الامثلة الجزئية لاتفيد الدعوى الكلية اذ من علم
خوف بعض من بعض يكفينا في عدم حجيته فروع الاول اذا اتلف شيئا و
مالكه ساكت يلزم الضمان الثاني اذا احضر المالك العقد الفضولي وسكت فانه
لايكون اجازة وكذا سكوت البائع على وطي المشتري في مدة خياره الثالث
عدل رجلا وسكت الباقون لم يثبت بذلك عدالته الرابع اذا انقض
بعض المشركين عهدهم وسكت الباقون لم ينتقض بذلك عهدهم وخرق
الاجماع المركب من القولين مثلاً باحداث ثالث باطل عندنا معاشر الامامية
ونسبة الجواز الى بعضهم غلط جدا مطلقا اي سواء رفع متفقا عليه ام لا لمخالفة
المعصوم قطعا لان صاحب الثالث قد خالف كل واحد من اصحاب
القولين وواحد منهم معصوم قطعا فقد خالف معصوما وهو غير جائز وعندهم
اي عند بعض محققيهم لان كثيرا منهم وافقونا في عدم جوازه وقليلا منهم

ذهبوا

ذهبوا الى جوازه مطلقا ان رفع خرق المركب والقول الثالث المتفق ضمنا متفقا
عليه كرد الامة البكر بعد الوطي للعيب مجانا اي بغير ارش لان المشتري
ان وطاها ثم وجد بها عيبا فقيل الوطي يمنع الرد وقيل ترد مع ارش النقصان وهو
تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالفريقان متفقان بعدم الرد اي مجانا فالقول بردها
مجانا قول ثالث يرفع ما اجمعوا عليه وهو غير جائز والا اي وان لم يرفع متفقا عليه
جاز لانه لايكون مخالفا للاجماع ولايكون هناك مانع غيره كالفسخ اي فسخ النكاح
ببعض العيوب الخمسة وهي البرص والجذام والجنون والجب والعنة والرتق والقرن
فانهم فيه على قولين احدهما انه يفسخ بكل واحد منها وثانيهما انه لا يفسخ بشيء
منها فالتفصيل وهو القول بانه يفسخ ببعض دون بعض لا يرفع ما اتفقوا عليه بل هو
موافق لكل واحد من القولين في البعض وفيه نظر من وجهين اما الاول فلان
فلانهم قد اتفقوا على وجوب الاخذ باحد القولين فالقول الثالث يرفع ما اتفقوا
عليه فلا يجوز والجواب بان اتفاقهم على ذلك مشروط بعدم ظهور الثالث فلما ظهر زال
شرط ذلك الاجماع فزال هو بزوال شرطه مدفوع بان مثل هذا يرفع الاجماع
الواحداني وهو الاجماع على قول واحد حذو النعل بالنعل فيلزم جواز خلافه
والقول بان ذلك جائز لكن لم يعتبر فيه اجماعا ورد عليه ما فيه التحصيل فان انه
اثبات للاجماع بقول اهل الاجماع وانه دور اذ لا يعتبر قولهم هذا
الا بعد اعتبار الاجماع واعتبار الاجماع على هذا التقرير بهذا القول واما الثاني
فلان الفريقين قد اتفقا على عدم التفصيل اعني الايجاب والسلب الكليين
والثالث قائل به فلا يجوز لانه مخالف للاجماع وقد يجاب عنه بانا نمنع اتفاقهم
عليه بل انما اتفقوا على عدم القول بالتفصيل وهو ليس قولا بعدم التفصيل

اذ لو كان عدم القول بالشيء قولاً بعدمه لامتنع القول في الوقائع المتجددة اذا
لم يقولوا فيها بحكم ومما يؤيد ذلك وتحققه انه لو قال بعضهم لا يقتل مسلم بذمي
ولا يصح بيع الغائب وقال الاخرون يصح ويقتل فلو جاء ثالث وقال يقتل ولا
يصح او يصح ولا يقتل لم يكن ممتنعاً بالاتفاق لانهما مسئلتان خالف فيه اجماعهما
بعضاً وفي الاخرى بعضاً وانما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفق عليه والجواب
ان ذلك المنع مكابرة لان التفصيل عبارة عن مجموع الايجاب للبعض والسلب
عن البعض فكل واحد منهما لازم له ومن البين ان القول بالايجاب الكلي
يستلزم القول بعدم نقيضه اعني السلب الجزئي والقول بهذا يستلزم القول
بعدم التفصيل لان القول بعدم اللازم يستلزم القول بعدم الملزوم وكذا
القول بالسلب الكلي يستلزم القول بعدم نقيضه اعني الايجاب الجزئي والقول
بهذا يستلزم القول بعدم التفصيل فالقول بالتفصيل قول بما اجمعوا على بطلانه
فلا يجوز فان قلت القول الصريح بعدم التفصيل غير متحقق كما ذكرت والالزام
لا يستلزم الخرق قلت فالقول بالمجموع ثانياً لا يوجب الخرق لان دلالة الرد
بالارث وعدم الرد على عدم الرد ثانياً بالالتزام والقول بان امتناعه ثانياً معلوم
صريحاً باطل بقيد وبهذا التقرير ظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين الوقائع المتجددة
فان في صورة التفصيل وان لم يصرحوا بعدمه لكن قالوا بما يستلزمه بخلاف الوقائع
المتجددة فانهم لم يصرحوا بعدمها ولا بما يستلزمه واما مسئلتا الذمي والغائب
فليستا مما نحن فيه لان كلامنا في مسئلة واحدة حقيقة كمسئلة البكر او حكماً
كمسئلة الفسخ لانهم قرروا على النزاع بما اذا كان احد القولين سلباً
كلياً والاخر ايجاباً كلياً ومن الظاهر ان ذلك انما يتصور اذا كان الموضوع

والمجهول

والمجهول واحداً وهو انما يكون اذا كانت المسئلة واحدة تتمة احد الشطرين
المخالفين في الحكم وكذا ارتدادهم وكونهم معلومي النسب كاشف عن خطاء اي
الاصوات المذكورة ضمناً او احد الشطرين والجمع باعتبار التعدد معنى واحد
الباقين لدخول المعصوم فيهم هذا حكم المسئلة عندنا واما عند مخالفينا فقد
صرح صاحب المحصول وصاحب المنهاج بان قول الباقين اجماع وحجة لانهم
كل الامة وكل المؤمنين في عصر فتتناولهم الادلة المذكورة عليه والذي
يومي عليه كلام الحاجبي وصرح به في شرحه العضدي وغيره من الشراح
هو ان الاكثر على انه ليس باجماع ووجههم في ذلك انه لا يصدق على
الباقين كل الامة وكل المؤمنين بالقياس الى هذه المسئلة التي خالف
فيها الميت اذ قوله لا يموت بموته واورد عليهم بان هذا مبني على اعتبار
قول الميت فيلزمهم القول بان اتفاق اهل عصر هذا العصر على مسئلة بعد
اختلاف العصر الاول فيها ليس باجماع وانهم لا يقولون به واجيب بان
هذا غير لازم لان قول الميت قد يعتبر فيما اذا خالف الباقين في
عصرهم وكان يباحث ويناظر معهم ويطلع على ادلتهم وانهم لم يعتدوا
على الزامه كما فيما نحن فيه وقد لا يعتبر فيما اذا لم يخالفهم في عصرهم كما
ذكرت اذ يحتمل هناك ان لا يخالف اللاحق بعد الاولى هؤلاء المتفقين
لو وجدوا في عصرهم وسمعوا ادلتهم فالفرق واضح واعلم انهم قد اختلفوا
في انه هل يجوز التعاكس ام لا فذهب الاماميون والمحققون من
المخالفين الى الثاني وذهب بعضهم الى الاول والمصنف اشار الى دليلين
لامتناعه احدهما للامامية والاخر لغيرهم بقوله ودخول المعصوم

الثاني

في احد الشرطين بمنع التعاكس اي تعاكس الشرطين بان يقول الاول بقول
والثاني بقول الاول لان احد القولين باطل قطعا فيستحيل قول المعصوم
به ولا يستحيل رجوعه عن قوله كنفي الاجتماع اي كما ان نفيه عن اجتماع الامة
على الخطاء ويمنعه لجنسية لام الامة اذ الاستغراق والعهد غير مناسبين اما الاول
فلان الاجتماع على جميع افراد الخطاء ممتنع عادة فلا فائدة يعتد بها على نفيه
ولان نفي الاجتماع على جميع الافراد لا يستلزم نفيه على بعضها فلا يحصل
للامة بهذا مزيد كمال فليس هنا محل الفتح زوراما الثاني فلعدم المعهود
ولما مر فلا يلزم من اجل نفي الاجتماع على الخطاء المطلق اتحاد محله اذ
اللازم منه نفي الاجتماع على الخطاء مطلقا سواء اتحد الزمان والمحل كالاجتماع
على جواز اكل مال اليتيم اولم يتحد كما اذا انحصر اهل العلم في ثلثة وقال كل
واحد منهم في مسئلة تخطئة مسئلة الاخر قول اخطاء في نفس الامر فانه
يصدق عليهم انهم اجتمعوا على جنس الخطاء فاذن يلزم من التعاكس
اجتماعهم على جنس الخطاء اذ احد الحكمين باطل قطعا فمن قال به
اولا كان مخطئا وكذا من يقول به ثانيا واللازم باطل بالنص المذكور
وبهذا اي بنفي الاجتماع على جنس الخطاء يعلم الاجتماع على عدم خلو العصر
عن مصيب في كل احكامه وهو الذي ذهب الفرقة الناجية اليه اذ لا بد من
موجود في كل عصر لصدق الاجتماع اي اجتماع الامة على جنس الخطاء
لولاه ضرورة ان كل واحد منهم يكون مخطئا في بعضها على ذلك التقدير
ولو في موارد مختلفة وازمنة متغايرة فيلزم اجتماعهم على جنس الخطاء وانه
منتف بالنص المذكور ويؤيده اي عدم خلو العصر عن مصيب في كل احكامه

قوله

وقد صح لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة فانه يعطي ان
نفي اجتماعهم على الخطاء انما هو لدخول طائفة محقة واتما فاجماعهم كاشف
عن دخولها وهذا كما يقوله الامامية من ان حجية الاجماع انما هو لدخول المعصوم
والعجب من المخالفين انهم اوردوا هذين الخبرين في كتبهم الاصولية لاثبات
حجية الاجماع من حيث هو وصرح بعضهم في الاول بان اتحاد المحل غير معتبر فانظر
الى ارى هذا القول الى اكثرهم فيلزمهم ما ينكرونه من ان حجية الاجماع لدخول المعصوم
وهم لا يشعرون فتشنيعهم على الامامية بانه يلزمهم ان لا يكون الاجماع حجة بل
الحجة في الحقيقة قول المعصوم وارد عليهم وهم عنه غافلون واعلم ان اجماع العترة
بل قول كل واحد منهم حجة عندنا وعند الزيدية لعصمتهم وحقية مقالتهم وقد مر
ان اجماع الامة حجة بواسطة كشفه عن دخوله فلا حاجة بعده الى البحث عن هذا
ولكن المخالفين لما نازعونا في ذلك ومالوا الى عدم حجية اجماعهم طهرهم الله
عن ذلك تطهيرا بناء على ان الادلة المذكورة لا تفيد ذلك والحق لا يصدق
عليه تصدى الى اثبات حجيته وابطال مذهب المخالفين بما نقلوه وصححوه ودونوه
في كتبهم الزاما لهم فقال فصل اجماع اهل البيت وهم علي وفاطمة وابناهما
الحسن والحسين عليهم السلام حجة ومخالفة غيرهم لا يقدح فيه كما ان مخالفة العوام
لا يقدح في اجماع الامة لاية التطهير لا بد هنا من بيان شيئين احدهما
انها نزلت في شانهم وثانيهما دلالتها على حجية اجماعهم فاشار الى الاول بقوله
ونزولها في شانهم مما شاع وذاع في المنازع مكابرة روى الثعلبي وغيره
مثل احمد بن حنبل والطبراني عن ابي سعيد الخدري بضم الخاء المعجمة [illegible]
الدال المهملة منسوب الى خدرة بلا لام حي من الانصار قال قال رسول الله

نزلت هذه الآية في خمسة في وفي علي وحسن وحسين وفاطمة حيث نزلت ولم يكن
في البيت الا هذه الخمسة فكان النبي واحدا من اهل البيت وهذه الآية هي
قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا واشار
الرازي في قوله ولام الرجس للجنس لا للعهد لعدم سبق ذكر الرجس بوجه من الوجوه
ولو كانت للاستغراق لتم مطلوبنا ايضا ولم يتعرض له المص اما لان الجنس
هو الاصل والمقصود يحصل به فاكتفى به واما لئلا يرد عليه منع عمومية المفرد
المحلى باللام واذا كانت اللام للجنس كان النفي المستفاد من الاذهاب
راجعا الى الماهية ونفي الماهية نفي لكل جزئياته من الخطاء وغيره ضرورة انه
لو ثبت شيء من جزئياتها حال ارتفاعها لزم وجود الكل بدون الجزء وانه
محال فاذن لو لم يكن اجماعهم حجة لزم اجتماعهم على الخطاء وهو حسن نفاه الله
تعالى عنهم على وجه المبالغة حيث اكد ذلك بوجوه الاول انما الدالة على
الحصر والتأكيد الثاني في لام التأكيد في ليذهب الثالث لفظ الاذهاب
الدال على الازالة بالكلية الرابع التعريف بالجنس الذي يستلزم نفيه
نفي جميع جزئياته الخامس الاتيان بالمضارع الدال على الاستمرار السادس
تقديم الظرف على المفعول الدال على كمال العناية السابع الاتيان
باهل البيت لا باسمائهم تعظيما لهم الثامن من النداء على وجه الاختصاص
التاسع الاتيان بالتطهير الدال على التنزيه عن كل دنس العاشر الاتيان
بالمصدر تأكيدا ولما اعترض عليه الرازي بانه يجوز حملها على الزوجات
بل هو الظ لان ما قبلها وما بعدها خطاب معهن اشار الى دفعه
بقوله وهذه الرواية اي رواية الثعلبي وتذكير الضميرين في الآية

حيث ق

حيث قال سبحانه عنكم ويطهركم واشارته صلعم الى علي وفاطمة وحسن وحسين
عليهم السلم بقوله اللهم هؤلاء اهل بيتي واخراجه لام سلمة رضي الله عنها وعنهم
اي عن اهل البيت شواهد صدق على انهم هم المراد من اهل البيت عليهم
السلم في الآية دون غيرهم اما شهادة الاول فظاهرة واما شهادة
الثاني والرابع فلانه لو كان المراد الزوجات لقال عنكن ويطهركن كما قال وقرن
في بيوتكن ولا تبرجن ولدخلت ام سلمة فيها ولاجابها ببلى واعترض الرازي على
الاول بان التذكير انما نشأ من قصد الخطاب عليهن لا من دخولهن فيه لجوازه
ح تغليبا كما ذهبتم اليه فالآية لا تدل على ان اجماعهم بدون الازواج حجة و
على الثاني بما روي عن ام سلمة قال قلت يا رسول الله الست من اهل البيت
فقال بلى ان شاء الله واجيب عن الاول بان خطاب المذكر لا يندرج فيه المؤنث
الا بدليل ولم يوجد على ما قلتم بخلاف ما قلنا فان الرواية والاشارة المذكورتين
دلتا عليه وبان الآية دلت على ازالة حقيقة الرجس عن المخاطبين باعتبار انه
المراد من الارادة تسمية للمسبب باسم السبب دون معناها الحقيقي لامتناع حصره فيهم
لانه سبحانه يريد ازالة الرجس عن الكل وزوال الرجس عبارة عن العصمة فيمتنع
دخولهن في الخطاب لعدم عصمتهن بالاتفاق على ان دخولهن لا يقدح
في مدعانا وهو ان اجماع اهل البيت حجة لان نفي الرجس عنهم ثابت على التقديرين
وكون المراد نفي الرجس عن المجموع من حيث هو لا عن كل فرد ينفيه الرواية المذكورة
فبطل كلام الرازي وهو ان الآية لا تدل على ان اجماعهم بدون
الازواج حجة وعن الثاني بان الرواية عندنا ما ثبت وهو انه عليهم السلم قال
في الجواب انك على خير ولو كانت الرواية كما ذكرتم لما دلت على انها

من اهل البيت ايضا لانه عالم الحكم بانها منهم جزما لا تعلقه على مشيئة الله تعالى اذ هي
غير معلومة فالذي اذهب عنهم الرجس من هو اهل البيت قطعا لا من شك كونه
منهم واما شهادة الثانية فلانه ذلك الكلام مثل قولك انا كفيت
مهمتك بمعنى وجدني لمن يعتقد انك وزيدا كفيتما مهمته فاندفع ما اورده
الرازي من ان ذلك الكلام لا يقتضي ان لا يكون غيرهم اهل البيت
ايضا فليتأمل فلا عبرة بايهام سوق الكلام ان المراد بهم النساء واذا خرج
عن حكم الرجس في القرآن غير فضل فان قيل اهل البيت حقيقة فيهن فتخصيصه
بغيرهن على خلاف الاصل قلت ذلك ممنوع ولو سلم فخلاف الاصل
قد يصار اليه عند تعذر الاصل وقد بينا امتناعه وروى النيسابوري
مسلم عن عائشة قالت خرج رسول الله صلعم ذات غداة وعليه مرط وهو بكسر الميم
وسكون راء مهملة بعدها طاء مهملة كساء من صوف او خز مرحل كمعظم
بجيم فيه كمعظم برد فيه تصاوير رحل من شعر اسود فجاء الحسن فادخله فيه ثم
جاء الحسين فادخله ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم قال انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس ويطهركم تطهيرا وروى احمد بن حنبل عن ام سلمة
ان النبي صلعم كان في بيتها فاتته فاطمة ببرمة كقدرة قدر من الحجارة فيها
حريرة بالحاء المهملة والياء المثناة من تحت بين الرائين وهي ما وطعام
يطبخ من الطحين واللبن فقال ادعي لي زوجك وابنيك فدعتهم
فجاء علي وحسن وحسين عليهم السلام فجلسوا ياكلون من تلك الحريرة فانزل الله
تعالى هذه الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
فاخذ رسول الله صلعم فضل الكساء فكساهم به ثم اخرج يده فالوى بها الى السماء فرفعها الى السماء

وقال

وقال اللهم اهل بيتي وخاصتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قالت
ام سلمة فادخلت راسي البيت وقلت انا معكم يا رسول الله فقال انك
على خير انك على خير هذا التكرار وقع في الخبر وروى مثله الترمذي وغيره بطرق عديدة
مع اختلاف يسير في اللفظ ولما فرغ عن بيان حجية اجماعهم بالاية اشار الى بيانها بالخبر
بقوله ومما يدل على حجية اجماعهم قول النبي صلعم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن
تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي والجواب ان العترة فاحش ردا على الطيبي جعل العترة
قرينة للكتاب فوجب موافقتهما في الحجية او نقول اجماعهم لو كان غير حجة لكان
للتمسك بهم ضلالا فان قيل الخبر من باب الاحاد وهو ليس بحجة عندكم سلمنا
لكن الممكن حمله على روايتهم عنه عليه السلام لانهم اخبر باقواله واحواله واذا امكن
يجب الحمل جمعا بين الادلة سلمنا لكن يفيد وجوب التمسك بالكتاب والعترة
لا بالعترة وحدهم انه معارض باصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم لدلالته
على جواز التمسك بقول كل واحد من الصحابة وان خالف قول العترة فلو كان
قولهم حجة لما جاز ذلك فلزم الحمل على تقليد المقلد ودفع لذلك التنافي قلنا
الخبر متواتر اتفقت الامة على قبوله ونقله اما للاستدلال به على حجية اجماعهم او
للاستدلال به على فضيلتهم وكثير من المحققين عملوا باخبار الاحاد وعلى انا
نتمسك به الزاما لكم وهو صالح لكم والحمل على الرواية خلاف الظاهر والجمع
انما يعقل اذا كان لكم دليل عدم حجية قولهم ولن تجدوه ابدا او القول بان
ادلتنا التي تقدمت لا تنتهض على حجية قولهم والقول لا يصدق احد عليه ظاهر
الفساد لان تلك الادلة على تقدير تمامها كما لا تدل على ثبوتها كذلك لا تدل
على عدمها فلا تنافي ما دل على ثبوتها وعدم صدق تعريفكم عليه على تقدير تسليمه

لان مقتضاه ان قولهم حجة سواء سميته اجماعا او لا وليست حجية قولهم محتاجة الى ضم الكتاب
اليه والا لما كان لهم مزية على غيرهم فكان قولهم وحده حجة والمعارض على تقدير
ثبوته لا يصلح للمعارضة لان جعل العترة قرينة للكتاب دليل على انه لا يجوز مخالفتهم
بوجه كما لا يجوز مخالفة الكتاب فوجب حمل الاقتداء بالاصحاب على الرواية
دون التقليد او تخصيص الاصحاب بالعترة وحمل العام على الخاص والكتاب
والسنة غير قليل رواه احمد بن حنبل وغيره بطرق عديدة مع اختلاف يسير في
اللفظ ومما ينادي ايضا بحجية اجماعهم ما رواه الحاكم في المستدرك وحكم بصحته
عن ابن عباس ان رسول الله ص قال يا بني عبد المطلب اني سألت الله لكم ثلثا
ان يثبت قائمكم وان يهدي ضالكم وان يعلم جاهلكم وروى فيه ايضا وحكم بصحته
عن ابي ذر وهو آخذ بباب الكعبة قال من عرفني فقد عرفني ومن انكرني
فانا ابو ذر سمعت النبي ص يقول الا ان مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها
نجى ومن تخلف عنها هلك قال الشهيد ولا يخفى ان الخبر على المطلوب اظهر
وروى ايضا فيه عن الصحيحين عن عبد الرحمن بن عوف انه قال خذوا عني
من قبل ان تشاب الاحاديث بالاباطيل سمعت رسول الله ص يقول انا الشجرة
وفاطمة فرعها وعلي لقاحها والحسن والحسين ثمرتها وشيعتنا ورقها واصل الشجرة
في جنة عدن وسائر ذلك في الجنة قال الشهيد هذا ظاهر في التلازم بينهم
وبين النبي ص وبين الشيعة وفي صحيح مسلم عن زيد بن ارقم مثله وفي آخره
اي آخر الحديث الذي في صحيح مسلم قال حصين بالتصغير ومن اهل
بيته يا زيد اليس نساؤه من اهل بيته فقال زيد نعم نساؤه من اهل بيته
ولكن اهل بيته في هذا الحديث من حرم الصدقة بعده اي بعد النبي ع

وهم الذي

وهم الذين ذكرناهم دون الازواج فهذا يؤيد ما ذكرناه ومما يؤيده ذلك اي
كون اجماعهم حجة ايضا انهم عليهم السلم مهبط الوحي الالهي لكون النبي منهم
وفيهم وهم ملازموه ومعاشروه وفيهم باب مدينة علم النبي ص وهو علي ع
بحكم انا مدينة العلم وعلي بابها وهم اخص الخلق به ع واقربهم اليه نسبا و
منزلة وافضلهم لديه علما وعملا كما ينبئ عنه اي عن المذكور من الاخصية و
الاقربية والافضلية آية المباهلة فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم
فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل
فنجعل لعنة الله على الكاذبين فقد اجمع المفسرون على ان المراد بالابناء
الحسن والحسين وبالنساء فاطمة ع واريد بالانفس علي ع اذ لا معنى لدعاء
الانسان نفسه ولا احد يدعي دخول غيره وغير زوجته وولديه ع ولانه
روى مسلم في صحيحه عن ابي الخدري قال امر معوية سعدا ان يسب عليا ع
فابى وقال ما يمنعني من سبه الا ما نزل ثم تلا هذه الآية وظهور الامور
المذكورة من الآية الشريفة كظهور نار على علم وقال صاحب الكشاف
وفيه دليل لا شيء اقوى منه على فضل اصحاب الكساء ع فهم عليهم السلم
ابعد من الخطاء ممن سواهم واحق باقتفاء آثارهم والاهتداء بهديهم
فاجماعهم اولى بان يكون حجة من اجماع غيرهم ولقد خرجنا بهذا التطويل
عن شرط الاختصار ولكن الاحق بالحجة والاقتصار فصل الاجماع
المنقول بخبر الواحد حجة كالمنقول بالتواتر لان هذا لكونه قطعيا اقوى
من ذلك خلافا للغزالي وبعض العامة الحنفية ممن يجوز العمل بخبر
الواحد لنا اشتراك الدليل بينهما اي خبر الواحد والاجماع المنقول فوق العبارة

بل نقول

نوع استخدام وربما استدل ايضا على حجيته بالاولوية لقطعية دلالته اي الاجماع
دون الخبر فان دلالته ظنية وقد ثبت ان الخبر المنقول بالواحد وجب العمل
به فالاجماع المنقول بالواحد اولى بان يجب العمل به لان احتمال الضرر في مخالفة
المقطوع اكثر من احتماله في مخالفة المظنون واحتمال الغلط لا يقدح في وجوبه
كما في المظنون واعلم ان الخبر قد يكون قطعي الدلالة كما اذا كان نصا في مدلوله
فلا فرق في هذه الجهة بين الاجماع وبينه فدعوى الاولوية لا تتم في هذه الصورة
فلا بد من تخصيص الخبر بما لا يكون قطعي الدلالة الا ان هذا لا يقدح في الاستدلال
كما لا يخفى وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان دلالة كل اجماع قطعية اذ قد يصدر
عنهم لفظ يدل على توافق اعتقادهم لا يكون دلالته قطعية لجواز ارادة التجوز
او التخصيص او نحوهما غاية ما في الباب انه خلاف الظاهر واما ثانيا فلان نقل
الاجماع لما عارضه بعد الاطلاع عليه وعلى بقائه واضمحل عنده بخلاف نقل الخبر
لعدم جريان ذلك فيه لزم رجحان العمل بنقل الخبر من هذا الوجه فلم يثبت ما ادعاه
من الاولوية وبقوله ص نحن نحكم بالظاهر اي ما يفيد الظن وافادته اي الاجماع
المنقول بخبر الواحد له اي للظن ظاهرة فوجب العمل به لا يقال عموم اللفظ ممنوع
ولو سلم فالاستدلال انما يتم لو كان نحكم للوجوب وهو ممنوع لان اسم
الجنس المعرف باللام للعموم وهو حقيقة فيه والحمل على الحقيقة واجب من
غير صارف ولا صارف هناك والقوم اتفقوا على ان العمل بالظاهر اما جائز او
واجب او حرام فاذا ثبت الجواز بطل الحرمة فتعين الوجوب اذ لا قائل
بالثالث وفيه انها اي افادة الاجماع للظن معارضة ببعد الاطلاع
عليه اي على اجماع العلماء واتفاقهم على امر واحد لانتشارهم في مشارق الارض

ومغاربها

ومغاربها فلا يعرفون باعيانهم فكيف يعرفون باقوالهم ولجواز خفاء واحد
منهم اما لخموله او لوقوعه في بلاد الكفار اسيرا او لجواز كذبه في قوله الحكم
عندي كذا بناء على احترازه عن المخالفة المفضية الى المصلحة ولا يكفي ان
المعتبر اعتقاده لا مجرد قول يتفوه به وعلى بقائه لجواز رجوع بعضهم عن اعتقاده
قبل فتوى الاخر كما هو شايع بين المجتهدين فهذا اشتباه ويعارض الظن الحاصل من
خبر الاحاد ويضمحل ذلك عنده واعلم ان قول العضدي وقد يمنع افادته الظن
لبعد اطلاعه على اجماعهم دون غيره مردود لان الاجماع انما هو اتفاق
جميع العلماء على امر واحد ولا يعتبر فيه اطلاع كل واحد منهم على حال الباقين
فاذا حكم هولاء المنتشرون في البلدان المتباعدة حكما موافقا من غير علم لاحدهم
بحال الاخر فلا شك ان هذا اجماع وان الاطلاع عليه يتوقف على التتبع
في تلك البلدان وعلى السماع من هؤلاء المتفرقين وعلى انتفاء الاحتمالات
التي ذكرناها فاذن لا خفاء في ان اطلاع واحد عليه اقرب من اطلاع
جمع كثير وجم غفير قالوا اي المنكرون لحجيته هذا اثبات اصل عظيم وهو وجوب
العمل بالاجماع المنقول بخبر الواحد بظاهر وهو الدليل المذكور وانه باطل لان
الاصول لا تثبت بالظواهر لوجوب القطع في العلميات قلنا نمنع ذلك كيف وقد ثبت
السنة به وهي اعظم الاصول فتجويز هذا دون ذاك تحكم وقد يتجوز في تسمية
المشهور في الفتوى اجماعا باعتبار حصول الظن به وربما الحق به اي بالاجماع
وقربه الشهيد في الذكرى ان كان مراد قائله اللحوق في الحجية مع عدم
متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية لا في كونه اجماعا لانا مع علم العين
نجزم بعدم دخول المعصوم ومع عدمه لا نعلم عدم مخالفة الباقين والعلم به

معتبر في العلم بحصول الاجماع ووجه حجيته في الجملة ان قوة الظن في جانب البقاء
لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل
عدمه وضعفه صاحب المعالم بان العدالة انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن
بالاجتهاد دليلا وليس الخطأ بمأمون على الظنون فليتأمل المطلب الرابع في الاستصحاب
يسمى استصحاب الحال وقد يعبر عنه بان الاصل بقاء ما كان على ما كان
وبان الاصل في كل حادث تقديره وهو في الاصطلاح اثبات الحكم وجوديا
كان او عدميا في الزمان الثاني تعويلا على ثبوته في الاول من غير نظر الى دليل
اخر وهو اربعة اقسام احدها استصحاب النفي في الحكم الشرعي الى ان يرد
دليل على زواله وهو المعبر عنه بالبراءة الاصلية وثانيها استصحاب حكم العموم
او النص الى ان يرد مخصص او ناسخ مع استقصاء البحث عنهما الى ان يظن
عدمه او مطلقا على اختلاف الرأيين وثالثها استصحاب حكم ما ثبت شرعا
كالملك عند وجود سببه ورابعها استصحاب حكم الاجماع في موضع النزاع
كما يقول الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء للاجماع على انه متطهر
قبل هذا الخارج فيستصحب حتى يثبت دليل والاظهر انه حجة يصح الاستدلال
به وفاقا لاكثر اصحابنا ووافقهم في ذلك جماعة من اكثر فقهية كالمزني
والصيرفي والغزالي وخلافا للمرتضى رضي الله عنه ولاغلب الحنفية والكثير من المتكلمين
منهم ابو الحسين البصري لنا ان ثبوت الحكم اولا مع مقتضيه الذي
لا يختص بالاول وعدم تحقق ما يزيله لا قطعا ولا ظنا فيظن بقاؤه كما
كان فوجب الحكم به لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح او الحكم بتوهم
ولقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر واعلم ان حصول الظن ببقائه بعد ثبوت المقدمتين

وان كان

وان كان وجدانا لكنهم نبهوا لوجوه تنبيها واستظهارا اشار الى اولها
بقوله ولولاه اي ظن بقائه كما كان لم يتقرر المعجزة وهي امر خارق للعادة
مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة كما قال البيضاوي في المنهاج وذلك
لتوقفها على استمرار العادة اذ لو جاز التغيير فيها لم تكن المعجزة خارقة
لها لجواز تغيرها فلم تكن معجزة والثاني باطل لوجوب الحكم بتقرر المعجزة لئلا ينسد
باب اثبات النبوة وفيه ما فيه لان كلامه يشعر بان لنا قبل صدور المعجزة علما
بعدم وقوعها وليس الامر كذلك لانه كان لنا قبله علم عادي بعدمه
ولولاه لعد ارسال المكاتيب والهدايا من البعد اي من مكان بعيد
سفها اي خفة في الرأي وجهلا واللازم باطل بالضرورة ولكان الشك
في الزوجية ابتداء او بالشك في النكاح كالشك اي مماثلا للشك في
بقائها بالشك في الطلاق مثلا في جواز الاستمتاع وعدمه اذ لا
فارق بين الصورتين الا استصحاب الزوجية في الثانية واستصحاب
عدمها في الاولى فلو لم يعتبر الاستصحاب لزم تساويهما في الجواز وعدمه
واللازم باطل لانهم اجمعوا على جواز الاستمتاع في الثانية وعدمه في الاولى
فالفرق واقع بالاجماع ولزم اي القائلين بانه ليس بحجة تحكم من غاب
عن زيد ببقائه في الدار صفة بالضرورة ولو كان الاصل بقاء ما كان
على ما كان لما كان كذلك وبينة النافي وهو المدعى عليه مع اعتضادها
به اي بالاستصحاب استمرار البراءة الاصلية مطروحة للاجماع
على انه لا يقبل بينته بل بعد بينة المدعي ولو كان الاصل في كل
متحقق دوامه واستمراره لكان اعتبار بينته لاعتضادها بالاستصحاب

اولى واقدم من اعتبار بقية المدعى ولما انتفى اللازم لما ذكرنا انتفى الملزوم
فثبت عدم اعتبار الاستصحاب وهو المط قلنا العادة بالخروج فاضحة
فليس هذا مما نحن فيه اذ كلامنا في الثابت الذي زواله غير مظنون فضلاً
عن ان يكون معلوما وغلط المثبت في دعواه بان المعدوم موجود لعله
من غلط النافي في قوله الموجود معدوم لجواز اطلاع المثبت على السبب الموجد
للوجود الذي يهدم بناء اصالة البراءة بخلاف النافي في لجواز عدم علمه
مع بنائه على استصحاب البراءة فالظن لا يحصل الا بنية المثبت واعلم
ان المسائل المتفرعة على حجيته اكثر من ان تحصى منها لو علم نجاسة الماء وبعد
طهارته منه وشك في سبقها عليها فان الاصل عدم تقدمها وصحة الطهارة
ومنها لو كان الماء كراً فوجد متغيراً او شك في تغيره بالنجاسة او بغيرها فالاصل هو
الطهارة ومنها ما لو شك في الطهارة مع تيقن الحدث او بالعكس فانه يستصحب
حكم ما علمه ويطرح المشكوك فيه ومنها ما لو شك في عروض مبطل الطهارة او الصلوة
مثلا فان الاصل عدمه ومنها شك الصائم دخول الليل فان الاصل بقاء
النهار فلا يجوز الافطار ثم اعلم ان الاستصحاب انما يكون حجة اذا لم يعارض
استصحاب اخر كما اذا مس كلب قد علم انه كان رطبا ثوبا يابسا فقد تعارض
هنا استصحاب الرطوبة واستصحاب طهارة الثوب وكما اذا تيقن الحدث
والطهارة وشك في السابق منهما فانه يتوقف حتى يرجح احدهما لمرجح
تذنيب القياس وهو لغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل
اى قدرته به واقست الثوب بالذراع اى قدرته به وفلان لا يقاس
بفلان اى لا يساوى به وهو بالمعنيين يقتضى امرين يضاف احدهما

الى الآخر

الى الآخر واصطلاحاً مساواة فرع اما بحسب نفس الامر كما هو المعتبر او الى الفهم فيختص
الحد بالقياس الصحيح او الاعم منه ومما هو في نظر القايس فيشمل الفاسد
ايضا لاصل وهو ما علم ثبوت الحكم فيه والفرع ما يطلب اثباته فيه فلا دور و
انما يلزم لو اريد بالفرع المقيس وبالاصل المقيس عليه في جنس علة حكمه فيجرى
في الفرع مثل ذلك الحكم سواء كان ايجابيا او سلبيا وسواء كان تلك العلة
حكما شرعيا كالنجاسة في قياس بيع الكلب ببيع الخنزير في تعدية حكم التحريم او
وصفا وجوديا كالاسكار في قياس النبيذ بالخمر وسواء كانت وجودية
كما ذكرنا او عدمية اما في الحكم فكعدم الطهارة في قياس الثوب المغسول بالخل
بالمغسول بالمرق في عدم جواز الصلوة فيه واما في الوصف فكعدم العقل
في قياس الصبى بالمجنون في عدم التكليف او اجراء حكم الاصل هذا تعريف
باق القياس فعل من افعال المجتهد بخلاف الاول فانه باعتبار الارادة ثابت
في نفسه في الفرع لابد هنا من احد الامرين اما القول بحذف المضاف
الى الحكم وهو المثل او القول بان حكم الفرع لما كان مساويا لحكم الاصل في
النوع صح اطلاق القول بوحدة الحكمين بجامع يستلزم ذلك الحكم قيل ذا
ينتقض عكسه بقياس العكس وهو ما اجرى فيه نقيض حكم الاصل في الفرع لتحقق نقيض
علته مثاله لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف لما وجب فيه بالنذر كالصلوة
فان المطلوب في الفرع وهو الصوم اثبات اشتراطه لصحة الاعتكاف والثابت
في الاصل وهو الصلوة نفى اشتراطه له والعلة في الثاني عدم اشتراطه
فيه وفي الاول اشتراطه فيه بالنذر اجماعا واجيب عنه بوجوه الاول
ان الحد هو قياس الطرد فلا ينتقض الحد بخروج قياس العكس لكونه قياسا

مشتركا بينهما لفظا كالعين بين الباصرة والجارية فكما ان الحكم بعين الباصرة
لا ينتقض بخروج العين الجارية لكن صدق قياس الطرد لا ينتقض بخروج قياس
العكس الثاني ان المقتضى مساواة الصيام للصلوة في تفاوت حكمه في
حالتي النذر وعدمه الثالث ان قياس العكس في القياس تلازم والقياس لبيان
الملازمة اذ حاصله يرجع الى انه لو لم يكن الصوم شرطا في نفسه لصحة الاعتكاف
لم يصر شرطا له بالنذر واللازم باطل اجماعا فالملزوم مثله ثم تبين الملازمة بالقياس
على الصلوة فانها لما لم يكن شرطا في نفسها لم تجب بالنذر فهذا قياس الطرد و
التماثل بين الحكمين حاصل على تقدير عدم شرطية الصوم بالنذر وان لم يكن حاصلا
في نفس الامر وهذا القدر كاف في صحة قياس الطرد وقد علمت بذلك اركانه
الاربعة وهي الاصل والفرع والجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس متاخر عنه
فلا يكون ركنا له وانما سميت هذه الامور اركانا لانها اجزاء له في الذهن والخارج
ولا يمكن حصوله اصلا الا بحصولها واعلم انه اذا ثبت الحكم في صورة مشتركة
بينهما وبين غيرها جعل الفقهاء الاولى اصلا والثانية فرعا والمشترك جامعا
وجعل المتكلمون دليل الحكم وهو النص في الاولى اصلا وجعل الامام الحكم في
الاولى اصلا وفي الثانية فرعا وضعف قول الفقهاء بان اصل الشيء
ما يتفرع عليه غيره والحكم المطلوب اثباته في الصورة الثانية غير متفرع على الصورة
الاولى اذ لو لم يوجد الحكم في الاولى لم يمكن تفريع في الثانية عليها ولو وجد في
غيرها لامكن تفريع ذلك الحكم في الصورة الثانية على ذلك الغير فاذن الحكم
المطلوب اثباته غير متفرع على الاولى بل على الحكم الحاصل فيها فلا يكون الاولى
اصلا للحكم وقول المتكلمين بانا لو قدرنا علمنا بالحكم في الاولى بالضرورة او بدليل

قطع

قطعا امكننا ان نفرع حكم الثانية عليه وان لم نعرف دليله في الاولى فلا يكون الدليل
اصلا ثم قول الفريقين بانه لما ثبت ان الحكم في الاولى اصل وقد كان كل من
الاولى ودليل الحكم اصلا له لا حاجة الى احدهما في الباب والى الاخر والذي
كان كل واحد منهما اصلا للاصل فكان اصلا واعلم انهم اختلفوا في انه هل
هو طريق لمعرفة شيء من الاحكام ام لا فقال جمع غفير نعم وقال الامامية كما اشار
اليه المص بقوله وليس بحجة عندنا معاشر الامامية كما هو حجة عند مخالفينا ولا يرد
عليهما اجتماع المتضادين اذا كان للفرع شبه بالاصل محلل وشبه باصل محرم
لان هذا ان وقع عند اثنين فعمل كل منهما ما ادى اليه اجتهاده وان وقع
عند واحد فهو عند كثير منهم مخير بين الامرين وعند بعضهم انه لا بد هيهنا من
ترجيح يقتضي حمل الفرع على احد الاصلين دون الاخر الا طريق الاولوية
كقياس تحريم ضرب الابوين على تحريم التأفيف فان استلزام وجوب
احترامهما لحرمة الضرب اولى من استلزامه لحرمة التأفيف ومنصوص
العلة مع القطع بوجودها في محل النزاع كقياس النبيذ علة على الخمر في
الحرمة لاشتراكهما في الاسكار ان جعل الشارع علة لها انما جعلا منه
اي من باب القياس وفيه ايماء الى ان ليس شيء منهما قياسا اما الاولوية
فلان الفرع في الحكم اولى من الاصل فلا يصح جعله فرعا له ولان نفي
الادنى يدل على نفي الاعلى كقولهم فلان لا يملك الحبة فانه يدل عرفا
على انه لا يملك دينارا ولا زائدا وفيه نظر لان الحبة جزء الدينار ونفي الجزء
يستلزم نفي الكل بخلاف التأفيف فانه ليس جزءا من الضرب فيظهر الفرق
واما منصوص العلة فلان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة

يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل محاله ولم يمكن العلم بحكم البعض لمكان اجمال
متأخر عن العلم بالبعض فلم يمكن جعل البعض فرعاً والاخر اصلاً اولى من العكس
فلا يكون هذا قياساً لنا وجوه من الآيات الأول قوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم حيث نهى عن اتباع كل ما لا يفيد علماً ومنه القياس وفيه نظر
لجواز اختصاصه بالرسول المتمكن من اخذ الاحكام من الوحي والاصل في الخطاب
ان يكون مع معين فصرفه الى غيره بعيد الثاني قوله تعالى وان تقولوا على الله
كذباً ما لا تعلمون والقول بالقياس قول بما لم يعلم فيكون منهياً عنه الثالث
القياس يفيد الظن فوجب الاحتراز عنه اما الاول فظاهر واما الثاني
فلقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئاً دل على ان مقتضى القياس
ليس بحق لانه عمل بالظن فلو كان مقتضاه حقاً لكان الظن مغنياً عن الحق
شيئاً ولما كان هنا مظنة ان يقال لو تم هذه الادلة لجرى فيما هو معمول به اتفاقاً
كالحكم بالشاهدين واستقبال القبلة وخبر الواحد الى غير ذلك دفعه بقوله خرج
عن النهي ما خرج من الظنيات التي كانت معمولاً بها اتفاقاً بدليل دال
على وجوب العمل به واما ما نحن فيه فلا دليل فهو باطل لما ستعرفه فبقي الباقي كالقياس
تحت النهي حيث لا معارض له وفي هذه الادلة نظر لان من ذهب الى القياس
يسند قوله الى علم وهو دليل العبادة بالقياس وانما يجعل الطريق الى هذا العلم
الظن الا ترى انا اذا ظننا ان في الطريق سبعاً وجب علينا اجتنابه
فالحكم الذي هو قبح السلوك ووجوب التجنب معلوماً لا مظنون ومتعلق الظن
هاهنا غير متعلق العلم لان الظن تعلق بكون السبع في الطريق والعلم تعلق
بقبح سلوكه وكذا القول بوجوب التوجه الى جهة القبلة عند الظن بانها

في بعض

في بعض اوقات الجهات يجري ما ذكرناه فيكون الحكم فيه معلوماً وان كان الطريق
اليه مظنوناً وكذا القول في الشاهدين فليتأمل ولنا وجهان
من السنة الأول قوله صلعم تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة
وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا الثاني قوله صلعم ستفترق امتي على
بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال
ويحللون الحرام وخبر معاذ مردود لما ستعرفه فلا يصلح ان يكون معارضاً
لهذين الخبرين وحمل القياس في الاول على ما لم يجتمع فيه شرائطه وفي الثاني
على ما اتصف بالصفات المذكورة مما لا دليل عليه فهو ايضاً مردود ولنا
اجماع العترة عليهم السلام على رده فانا نعلم ان الباقر والصادق والكاظم
وآباءهم واولادهم عليهم السلام ذموا القياس ومنعوا من العمل به فقد
تواتر عندنا انكارهم له وتبديع مستعمله وتضليل متبعه والاخبار الدالة
على ذلك لكثرتها لا يليق بهذا المختصر ومن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى
اصولنا ومنع شيعتهم من العمل به يظهر ذلك بالتتبع في اقوالهم وآثارهم ولما
كان في بعض الروايات ما يوهم خلاف ذلك وهو ما رواه الشيخ في التهذيب
بطريق صحيح عن الصادق عليه السلام انه قال جمع عمر بن الخطاب اصحاب النبي صلعم
فقال ما تقولون في الرجل يأتي اهله ولا ينزل فقالت الانصار الماء
من الماء وقال المهاجرون اذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل
فقال عمر لعلي عم ما تقول يا ابا الحسن فقال عليه السلام اتوجبون عليه الجلد
والرجم ولا توجبون عليه صاعاً من ماء اذا التقى الختانان فقد وجب
عليه الغسل فهذه الرواية صريح في انه يجوز العمل بالقياس اشار الى التوجيه

بقوله واما قول امير المؤمنين عم اتوجبون عليه الجلد والرجم ولا توجبون عليه صاعا
من ماء فمن طريق الاولوية فان المجامعة بدون الانزال اذا كان لها
تاثير فى اقوى المشقتين كان لها تاثير فى اضعفهما بطريق اولى وقد مر انه حجة
عندنا ولنا ايضا كثرة اختلاف الاحكام مع التماثل فى المحال كالفرق بين
العدتين عدة الطلاق وعدة الوفاة فان فى الاولى ثلثة قروء وفى
الثانية اربعة اشهر وعشرة ايام ويسقط الاولى عن غير المدخول بها
بخلاف الثانية وبين العبد وجارية اى سابقه ولاحقه فان الصوم
فى السابق واجب او مستحب وفى اللاحق مستحب وفيه حرام مع تساويهما
فى الحقيقة الزمانية وبين الغصب والسرقة فان الثانى يقطع دون
الاول مع وجود العلة فيه ايضا وهى التصرف فى ملك الغير ظلما وتماثلها
اى الاحكام مع التخالف فى المحال كقتل الصيد فى الاحرام عمدا او خطاء
فى وجوب الفداء والكفارة المعينة فى الصوم والظهار والقتل والردة
والزنا مع الاحصان فكيف يحكم من يحدث به المحال الذى عليه مدار
القياس مع هذه الاحكام لان هذا الحكم يبتنى على امتناع التفريق
بين المتماثلات والجمع بين المختلفات فلما لم يمتنع ذلك علمنا
فساده وفيه نظر لان القياس عند مثبته انما يسوغ حيث عرف المعنى
المشترك الموجب للقياس وهذه الصور مما يعرف فيها المعنى
الموجب فلا يرد نقضا فان الصور التى فصل بينها جاز ان تمتاز باشتراك
فى العلة المعتبرة شرعا المقتضية للاشتراك فى الحكم والصور التى جمع بينها
مما اشتركت فى العلة المعتبرة وتختلف الحكم عن العلة المعتبرة ثم لانه ربما

لم يعرف

لم يعرف ما هو العلة المعتبرة وظن غير العلة المعتبرة علة معتبرة ولما فرغ عن
بيان ما دل على المنع من العمل بالقياس اراد ان يشرع فى ذكر ما عارض
به القائلون به مع الجواب عنه ليقع الدليل سليما عن المعارضة فقال قالوا
قال سبحانه فاعتبروا يا اولى الابصار الاعتبار من العبور وهو المرور
والمجاوزة يقال عبرت النهر والمعبر آلة العبور او محله والعبرة الدمعة المتجاوزة
عن الجفن وعبر الرؤيا اى جاوزها الى لازمها فثبت بهذه الاستعمالات
ان الاعتبار حقيقة فى المجاوزة فلا يكون حقيقة فى غيرها دفعا للاشتراك
فيندرج القياس تحت الامر به لانه عبور من اصل الى فرع وهى مجاوزة من حكم
الى حكم ان انتم الا بشر مثلنا قاسوا الرسل على انفسهم ونفوا النبوة
لما بينهم من المناسبة فى البشرية المقتضية لذلك على زعمهم ولم ينكروا عليهم
وقرر النبى عم معاذا على قوله اجتهد رايى فانه قال له حين بعثه قاضيا
الى اليمن بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله عم
قال فان لم تجد قال اجتهد رايى فقال عم الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله
لما يحبه الله ورسوله واجتهاد الراى لا بد من ان يكون مردودا الى الاصل
والا كان مرسلا والراى المرسل غير معتبر فذلك هو القياس وقوله عم
حين سأله عمر عن قبلة الصائم هل هى مفطرة ام لا ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مججته اكان مفسدا فقال عمر لا فاجرى عليه السلام حكم المضمضة
من عدم افساد الصوم فى القبلة لمشترك بينهما وهو عدم حصول ما هو
مطلوب منهما وهو مفسد من الجماع والشرب فاذا عمل هو بالقياس
كان غيره اولى به مع ما فيه من الاشعار بان القياس كان متقررا عندهم

وخبر الخثعمية قالت يا رسول الله ان ابي ادركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع
ان يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك فقال عم ارايت لو كان على ابيك
دين فقضيته اكان ينفعه قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء الحق
دين الله بدين الادمي في وجوب القضاء وهو عين القياس والزكوة
بالسرقة رووا ان عمر لما شك في قتل جماعة بواحد قال علي عم ارايت
لو اشترك نفر في سرقة اكنت تقطعهم فقال نعم فقال عليه السلم فكذا ههنا
وعمل الصحابة به اي بالقياس شايعا وذايعا حتى بلغ حد التواتر بلا نكير
والا لاشتهر لان القياس اصل عظيم نفيا واثباتا فيتوفر الدواعي على
نقله واشتهاره ولانهم اذا نقلوا الاختلاف في الفروع كاختلافهم
في الجد مع الاخوة فالاختلاف في الاصول اولى بالنقل فيكون العمل
به اجماعا لان العادة يقتضي بان السكوت في مثله من الاصول العظيمة
العامة الدائمة بدوام الشريعة المطهرة وفاق ووفاقهم حجة اما عمل الصحابة
فلانه كتب عمر الى ابي موسى اعرف الاشباه والنظاير وقس الامور
برايك وهذا اصرح في المقصود وانكر ابن عباس على زيد بن ثابت قوله
الجد لا يحجب الاخوة بقوله الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا
ولا يجعل اب الاب ابا وليس مراده التسمية فان الجد لا يسمى
ابا لغة بل تشبيه الجد بابن الابن في الحجب وذلك هو القياس وقال
ابو بكر اقول في الكلالة برايي والكلالة ما عدا الوالد والولد وقال
عمر اقضي في الجد برايي وقال لما سمع الخبر الدال على مائة دينار
في الجنين هذا القضينا فيه برأينا وقال علي عم اجتمع رايي وراي عمر

في ام الولد

في ام الولد على ان تباع وقد رايت الان عدم بيعهن والراي هو القياس
لانه يطلق في مقابلة النص فيقال اقلت هذا برايك او بالنص فلا تتناوله و
اختلفوا في مسئلة الحرام فقالوا فيها بخمسة اقاويل الاول انه في حكم تطليقات
الثلث نقلوه عن امير المؤمنين عم وزيد وابن عمر الثاني انه في حكم تطليقة واحدة
تطليقة
نقلوه عن ابن مسعود الثالث انه يمين يلزم فيه الكفارة نقلوه عن ابي بكر وعمر و
عائشة الرابع انه في حكم الظهار نقلوه عن ابن عباس الخامس انه ليس بشيء
ولا يتعلق به حكم لانه تحريم لما احله الله سبحانه فهو بمنزلة ان يقول احد هذا الطعام
علي حرام نقلوه عن مسروق والامامية رووا هذا عن علي عم ولا ريب في انه لا وجه
لاقاويلهم الا طريقة القياس لان من جعل الحرام طلاقا ثلاثا لم يرد انه طلاق ثلث
على الحقيقة بل اراد انه كالطلاق الثلث وجار مجراه وكذلك البواقي ولانه
لو كان مستند هذه الاقاويل نصا لوجب عليهم اظهاره خفيا كان او جليا
تقوية لمذهبه والزاما لخصمه ولو اظهروه لاشتهر ولو اشتهر لوصل الينا و
لكنه لم يصل كما يشهد به الفحص الشديد فيه نظر لانا لا نسلم بلوغ قدر المشترك بين هذه
الروايات حد التواتر لجواز تواطؤ هذا القدر على الكذب ولئن سلمنا فلا نسلم
دلالتها على حجية القياس اما الرواية الاولى فلانه سبحانه قد نص على حكم كل
نوع فيجب على المستدل معرفة الاشباه والنظاير ليندرج كل شيء تحت نوعه
ولا يخرج عنه والقياس في اللغة التسوية فمعنى قس الامور برايك سو بين الامور
المجهولة التي هي النتيجة وبين المقدمات المعلومة او المظنونة ليحصل العلم او الظن
بالنتيجة فيرجع الامر الى انه امره بان يحكم بالاستدلال لا بالتشهي وليس هذا
عبارة عن القياس الشرعي واما الرواية الثانية فلانا نمنع ان ابن عباس قاس بل

بين الامرين لعلة قياسية لجواز ان يكون الانكار انه كاقسم الثلثة بالعين فی [illegible]
كفو هذا الاسم فی اندراجها تحت قوله سبحانه يوصيكم الله فی اولادكم كذا الجد يسمى
بالاب مجازاً فی ازالة كفا وبهذا الاسم فی اندراجه تحت قوله تعالى وورثه ابواه
واما الرواية المشتملة على الرأی فلان الرأی اذا اطلق افاد كل ما كان متوصلاً
اليه بضرب من الاستدلال فلا يختص بطريق القياس الا ترى انهم يقولون فلان
يرى العدل وفلان يرى القدر الى غير ذلك وان كان ذلك مما يتوصل اليه
بالادلة الموجبة للعلم وفی ايام القضاء بالشاهد واليمين رای مالك وان كان حجتها
فيه الى الخبر وامثاله هذا اكثر من ان يحصى فمن الذی يسلم لكم صحة مقابلته بالنص
نعم لما اختلف الامر فی القياس فاثبته جماعة ونفاه آخرون تعارف عند
المثبتين اطلاق الرأی على القياس ولم يكن هذا فی زمن الصحابة واصطلاح ا
لا يضر الا فی [illegible] وقوله عم وقد رايت الان عدم [illegible] متعذ الرفق ما روی عنه عم
كل امرأة ولدت من سيدها فهی معتقة ويجوز ان يكون رايه ورأی عمر مستنداً
تحت عموم قوله واحل الله البيع ويؤيده قوله عليه السلام سبق كتاب الله بجواز بيعها
فاضاف جواز البيع الى الكتاب واما التشبيهات فی الآثار وفی المذكورة [illegible]
فليست بادلة على الجمع بين الحكمين فی علة قياسية لان تشبيه شیء بشیء
فی حكم لا يقتضی ان يكون الاول مشاركاً للثانی فی علة الحكم الا ترى
ان قول الركوع واجب كالسجود صحيح ومع ذلك كان الوجوب فی كل واحد
منهما مستنداً الى النص مخصوص ووجوب اظهار النص على التقدير مستنداً الحكم ا
لو سلم فانما يكون عند الحاجة اليه وای وقت المناظرة والمنازعة واجماعهم
لذلك ولا دلالة لشیء على اختلافهم على هذا الوجه لان اكثر ما روی اختلافه

هذه المذاهب

هذه المذاهب الى القائلين بها على انهم لو تناظروا وتنازعوا فلا بد ان يظهر كل واحد
منهم وجه قوله سواء كان نصاً او قياساً ومثل هذه الحالة لا يسوغ الاعراض عن
ذكر وجه القول وان جاز فی غيرها ولهذا لا نجد احداً من الفقهاء ينازع خصمه
برد مذهبه على سبيل المناظرة ولا يظهر وجه قياسه والعلة التی من اجلها ذهب
الى ما ذهب اليه بل لا بد له من تهذيب علته والاحتراز فيها من النقض واذا
كنا لم نجد رواية عن احد منهم بوجه قياسه والعلة التی من اجلها جمع بين الامرين
اللذين شبه احدهما بالآخر فيجب ان ينفی عنهم القول بالقياس قلنا نمنع كون المراد
بالاعتبار فی الآية هو القياس بل المراد به الاتعاظ بالتدبر فی المرجع والتفكر فی المبدأ
اما لو ضعه او لغلبته فيه كما قال سبحانه ان فی ذلك لعبرة لاولی الابصار
وان لكم فی الانعام لعبرة والسعيد من اعتبر بغيره الى غير ذلك مما اطلق فيه
الاعتبار واريد به الاتعاظ فلا بد من حمله فی الآية على الاتعاظ الصناعی
دون القياس كيف لا وسوق الآية مانع من حملها على القياس اذ كلمات
عليه صار معناها يخربون بيوتهم بايديهم وايدی المؤمنين فقيسوا الذرة بالبر مثلاً
ولا يخفی بجنته فلا بد من ان يحمل على الاتعاظ لمناسبة السياق فان قلت انما
يرد هذا لو كان المراد من الاعتبار هو القياس فقط واما اذا كان المراد منه
القدر المشترك بينه وبين الاتعاظ وهو نفس المجاوزة اذ الاتعاظ مجاوزة
من حال الغير الى حال نفسه لما بينا انه حقيقة فيها فلا نسلم كونه حقيقة
فی المجاوزة ممنوع لان اطلاقه فی الآيات المذكورة وغيرها على الاتعاظ دليل
على انه حقيقة فيه فلا يكون حقيقة فی غيره دفعاً للاشتراك ولو سلم فاولى من دليلنا
بل الترجيح معنا لتبادر الاتعاظ عند اطلاقه الى الفهم وجعل الشريعة [illegible] تدعوه

ثبوت القياس فيها كالعقليات التي يجوز ذلك فيها ووقع فيها قياس الكفار
قياس وهو فاسد لانه صحة القياس في الشرعيات يتوقف على صحة هذا القياس
وصحة هذا القياس يتوقف على صحة القياس في الشرعيات وانه دور ثم ان كان
مراد الكفار قياس الانبياء على انفسهم في نفي النبوة فممنوع لجواز ان يكون
مرادهم لان النبي لا يكون بشرا لانحطاط رتبة البشرية عن النبوة او ان تخصصكم
بها دوننا ترجيح لانا وانتم متساوون في البشرية مع تضمن الاية انكاره اي
القياس لقوله تعالى ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء وهذا وان
لم يكن صريحا في الانكار لكنه جار مجراه ومتضمن اياه وخبر معاذ ضعيف دلالة
لاحتمال ارادته العمل بمقتضى النصوص الخفية او البراءة الاصلية او الاستصحاب
او منصوص العلة او طريق الاولوية وسندا لان هذا الخبر مرسل باتفاق
المحدثين فلا يثبت به مثل هذا الاصل العظيم وتلقي الائمة بقوله والعمل به ممنوع كيف لا
وكل من انكر القياس لا يسلم لكم ذلك ولئن صح دلالته وسنده كان خبر احاد
ورد في اثبات اصل عظيم والدواعي متوافرة على نقله متواترة ولما لم ينقل
كذلك علم انه ليس بحجة وقد روي انه ع قال لمعاذ بالمكاتبة لقوله ص بعد قوله اجتهد
برايي لا اكتب الى اكتب اليك وهو خرج مخرج الانكار لقوله ولا يمكن الجمع
بين الروايتين لانهما نقلتا في واقعة واحدة وخبر المضمضة يحتمل ان يكون
للتقبيل بها في عدم افساد الصوم لحصول الايضاح ويزول الاستبعاد لا
قياس وتشبيه شيء بشيء في حكم لا يوجب اشتراكهما في علة قياسية لجواز استناد
كل واحد من الحكمين الى نص مخصوص مختص به او الى نص واحد عرف الحكم
استناد احدهما اليه دون الاخر فنبه الحاكم بان ذلك الاخر ايضا كذلك الحكم

لكونه

لكونه ذلك النص او لا يستعمله ابتداء ومما يؤيده ذلك انه ع لا يعمل القياس لقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى على انه لو جاز له العمل بالقياس لجاز له
ذلك لعلمه بعلل الاحكام بل لكونه واضعها ولم يجز ذلك لغيره الا بان قياس
عليه فيدور وكذا السرقة والخثعمية وقوله ص دين الله احق بالقضاء يعطي الاولوية
اي اولوية ثبوت القضاء في دين الله تعالى من ثبوته في دين الادمي فيجري مثل
بها قياسا كان ام لا ومثل هذا يجري في خبر المضمضة لان نسبة المضمضة الى الشرب
اقرب من نسبة القبلة الى الجماع لكونها مقدمة العادة فلما لم يثبت للمضمضة حكم الشرب
مع كمال القرب فالاولى ان لا يثبت للقبلة حكم الجماع وانكار كثير من الصحابة
قال علي ع من اراد ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه وقال ايضا لو كان الدين
بالراي او يؤخذ قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره والروايات
عنه ع في ذلك الباب كثيرة وقال عبد الله بن مسعود يذهب قراؤكم وصلحاؤكم
ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برايهم وقال ايضا اذا قلتم
في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وقال عبد الله بن عمر
السنة ما سنه رسول الله ص لا تجعلوا الراي سنة للمسلمين وانكار عبد الله بن عباس
قال ان الله قال لنبيه احكم بما انزل الله ولم يقل بما رايت وقال ايضا لو جعل
لاحد ان يحكم بما يراه لجعل ذلك لرسول الله ص بقول الله تعالى وان احكم بينهم بما
انزل الله وقال ايضا اياكم والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس ع
انكار شريح قال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في
كتاب الله برايي وقال عمر اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم
الاحاديث ان يحفظوها فقالوا في الدين برايهم فضلوا واضلوا وقد يقيم

يهم

ورأيكم والمكابرة فقيل وما المكابرة فقال المقايسة وكتب الى شريح وهو قاض من قبله اقض
بما في كتاب الله تعالى فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فان
جاءك ما ليس فيهما فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي
والكل بغير ذلك وقال مسروق لا اقيس شيئا بشيء اخاف ان تزل قدمي بعد
ثبوتها وكان ابن سيرين يذم القياس ويقول اول من قاس ابليس وروي عنه انه كان
لا يكاد يقول برأيه شيئا وقال الشعبي لرجل لعلك من القائسين وقال احذركم بالقياس
احللتم الحرام وحرمتم الحلال مشهور واذا كان القوم قد صرحوا بذم القياس والكاره
وتوبيخ القائس فاين الاجماع منهم وليس لكم ان تتعسفوا وتأولوا ذلك الاجماع
مثل ان تحملوها على الكل بعض القياس دون بعض او على وجه دون وجه سلمنا
ما حكيتموه من قولكم بالقياس لان ذلك انما يسوغ لكم لو لم يكن ما ذكرتم من الادلة
محتملا للتاويل وكان صريحا في الدلالة على مطلوبكم وقد بينا بحمد الله جميع ذلك بوجه
يظهر منه انه ليس له دلالة ظاهرة على مطلوبكم ولئن سلمنا عدم الانكار لكان لنا ان
نقول الاجماع السكوتي عندنا وعند بعضكم لا يدل على الرضا والتسليم لجواز ان يكون
للسكوت سبب غير الرضا مما ذكرناه آنفا وانما لم يتعرض له المص لانهم يستوحشون من
استماع مثل هذا الكلام لدلالته على ما هو اهم عندهم من القياس وهو الامامة
وحيث ان القياس باطل عندنا من اصله فلا ثمرة من ذكر شروطه المعتبرة عندهم
الرابعة الى اركانه الاربعة المنهج الثالث في مشتركات الكتاب والسنة وهي
سبعة لان كل واحد منهما ينقسم بحسب الذات الى امر ونهي وبحسب مدلوله الى عام وخاص
وبحسب كيفية دلالته الى مطلق ومقيد ومجمل ومبين وظاهر ومأول ومنطوق ومفهوم
وبحسب رفع حكمه وعدمه الى ناسخ ومنسوخ وفيه مطالب سبعة لبيان هذه الامور

على

على الترتيب المذكور المطلب الاول في الامر والنهي قدمهما لتقدم الذات على حالاته
وقدم الامر على النهي لرجحان متعلقه الامر طلب فعل طلبا مانعا من الترك
ولا بد من هذا القيد لمن ذهب الى ان المندوب ليس بمأمور به واما من قال بانه
مأمور به فلا بد له من تركه حفظا للعكس والطلب قيل هو بديهي التصور اذ يفرق
من طلب الفعل والترك بالبديهة اذ يأمر في مقام الامر وينهى في مقام النهي فلولا
ان ماهية الطلب بديهية لم يتأت ذلك من كل واحد وفيه نظر لان حصول الامر
غير تصوره وقد مر غير مرة وههنا بحث لانه قد يعتبر عند الاكثر ان الامر حقيقة
في القول المخصوص فقط ولا يكون مشتركا بينه وبين الفعل لفظيا ولا معنويا فلا يصح
تفسيره بالطلب اذ فيه خروج من الحقيقة اللهم الا ان يقال الطلب لما كان مدلول
القول وهو لا يختلف باختلاف الامم والعبارات بخلاف القول فسر الامر
بما يرجع اليه هذا المعنى وقد يوجه من قبل الاشعري بان القول لما كان يطلق على اللفظي
كما يطلق على النفسي وهو المعنى القائم بالنفس النفسي الذي دل عليه الكلام اللفظي
ان يذكر حد الامر الذي هو احد اقسام النفسي بالقول المشتق منه فلا يذكر امر
بالقيام والطلب هنا الفعل ونحوهما الاستعلاء ذهب المعتزلة الى ان المعتبر في
حصول الامر هو ان يكون الامر اعلى رتبة من المأمور واليه ميل المرتضى لاستقباح اهل العرف
قول الرعية امرت الامير واستحسان سألته وذهب جماعة منهم صاحب المنهاج
الى انه لا يعتبر فيه شيء منهما لقوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تأمرون فانه اورد لا
علو للآمرين لان فرعون كان اعلى منهم ولا استعلاء ايضا لانهم كانوا يعبدونه
والحق ان المعتبر هو الاستعلاء لتبادره الى الفهم عند الاطلاق وذلك القول
وهو من اقوى امارات الحقيقة ولقول عمرو بن عاص لمعاوية امرتك امرا جازما

فصح، وكان من التوفيق قيل ابن هاشم ولان العقلاء يذمون الأدنى بسبب انه
امر الأعلى فلو اشترط العلو لما كان هذا امرا ولولا ان فيه الاستعلاء لما استحق الذم
ويلوح من هذا جواب عن الدليل على المذهب الأول والجواب عن امر فرعون انه
مجاز للقطع بان الطلب على سبيل التضرع او التساوي لا يسمى امرا وربما يجاب
بالتزام انه تحقق فيه الاستعلاء وذلك لان فرعون كان مضطرا الى رعاية العلماء
محتاجا اليهم فعلى سبيل التواضع ويمكن ان رخصهم في ان يتكلموا معه على سبيل الاستعلاء
تعظيما للعلم والطلب جنس للأمر والنهي والدعاء والالتماس وبه خرج ما ليس بطلب
من انواع الكلام كالأخبار والتهديد والتعجب وغيرها وبالفعل خرج النهي لانه
طلب ترك وبالقول خرج طلب فعل بالاشارات والكنايات ونحوهما وبالاستعلاء
خرج طلبه على سبيل التسفل وهو الدعاء وما على سبيل التساوي وهو الالتماس
واعلم ان صيغة الأمر تستعمل في ستة عشر معنى الايجاب مثل واقيموا الصلوة والندب
مثل فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا الاباحة مثل كلوا واشربوا التهديد مثل اعملوا ما شئتم
ومن التهديد الانذار الارشاد مثل فاستشهدوا واي عند المداينة وقيل الفرق
بينه وبين الندب ان الندب لثواب الاخرة والارشاد لمنافع الدنيا اذ لا
ينقص الثواب بترك الاستشهاد في المداينة ولا يزيد بفعله الامتنان مثل كلوا مما
رزقكم الله الاكرام مثل ادخلوها بسلام آمنين التسخير مثل كونوا قردة خاسئين
التعجيز مثل فاتوا بسورة الاهانة مثل ذق انك انت العزيز الكريم التسوية
مثل اصبروا او لا تصبروا الدعاء مثل اللهم اغفر لي التمني مثل الا ايها الليل
الطويل الا انجلي فكانه لا يرتقب انجلائها الاحتقار مثل بل القوا ما انتم ملقون
التكوين مثل كن فيكون ولا نزاع في انها مجاز فيما عدا الاربعة الاول من معانيها

والنزاع

والنزاع انما هو فيها فقيل انها حقيقة في الأول وقيل في الثاني وقيل فيهما
في الثالث وقيل فيها وقيل في الطلب وهو القدر المشترك بينهما وقيل في الثلثة
الأول وقيل الأذن وهو القدر المشترك بينها وقيل في الأربعة ففي هذه
سبعة مذاهب اشار المص الى بعضها بقوله وصيغة افعل وما بمعناها مثل ليفعل
ورويد وصه ونزال حقيقة في الايجاب اي في الايجاب المأمور به وقيل في الوجوب
والفرق بينهما ما ذكره العلامة وهو ان الايجاب دلالة الأمر على ان الأفراد
المأمورية والوجوب دلالته على ان للمأمور به صفة الوجوب لا في الندب فقط
في البواقي مجاز كما ذهب اليه ابو هاشم وقال القاضي والأشعري بالتوقف بمعنى
انا لا ندري انها للوجوب او للندب ولا فيهما بان تكون مشتركة بينهما اشتراكا
لفظيا كاشتراك العين بين معانيه ولا معنويا على ان يكون موضوعة للقدر المشترك
بينهما وهو مطلق الطلب وفي هذا الكلام اشعار بان اطلاق العام على افراده
من باب الحقيقة لكن هذا باطلاقه غير صحيح بل لا بد من تقييده بما اذا اطلق من حيث
العموم لا من حيث الخصوص فانه مجاز قطعا ولا فيهما مع الاباحة لفظيا ولا معنويا
ولا في الكل مع التهديد هذا القول مما انكره المحققون من الشيعة فنسبته اي نسبة
ابي هاشم اليهم خطاء وجه أو واستدل المص على كونها للايجاب بالاجماع والكتاب
والسنة وطريق العقل اما الاجماع فاشار اليه بقوله لشيوع احتجاج السلف بمطلقها
مجردة عن القرائن اذ المقترنة بها لا حجة فيها لجواز ان يحمل على الايجاب
لتلك القرائن لا لذاتها عليه اي على الايجاب بلا نكير فيكون ذلك اجماعا
منهم وفيه انه ان سلم ذلك فلا نسلم ان السكوت حجة وقد مر الكلام
فيه سلمنا لكنه منقول بالاحاد والمطلوب في الأصول القطع ويعتذر تارة بان

هذه المسألة لغوية لا اصولية ولا يلزم القطع ولا في المتن ولا في السند للاكتفاء
بالظن في امثاله واقوى بان الكلام على تقدير عدم لزوم القطع في الاصول العلمية
واما الكتاب فاشار اليه بقوله ولقوله تعالى لابليس ما منعك الا تسجد
قيل الممنوع هو السجود لا عدمه واجيب بوجهين الاول ان لا زائدة كما في
الكشاف الثاني ان منعك مجاز عن دعاك بقرينة اللوم بين الصارف عن الفعل
والداعي الى تركه نوع تعلق كما في المفتاح اذا ثبت ذمه على ترك المامور به
وهو السجود فلو لم يكن اسجد للوجوب لما استحق الذم بتركه وفيه نظر لان
ما ههنا سؤال عن سبب الترك بدليل قوله انا خير منه وحيث لا معنى للسؤال عنه ههنا لانه
لا يعزب عنه مثقال ذرة فلا بد من حمله على ذمه بالترك لاجل ذلك السبب وهو الافتخار وحاصله
يرجع الى ذمه باتخاذ ذلك الامر سببا لاختيار الترك فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم هدد واوعد الذين يخالفون عن امره بالعذاب ومنهم تارك
المامور به اذ المخالفة ضد الموافقة وموافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه على وجه
اقتضاه قصدا وهو المخالفة عبارة عن عدم الامتثال لعدم الاتيان بمقتضاه والاتيان
به لا على وجه اقتضاه من الوجوب والندب فلو لم يكن الامر للوجوب لم يكن تركه مقتضيا
لنزول العذاب فلم يكن للتهديد معنى اذ التهديد بالشيء بدون تحقق مقتضيه سفه
وحمل المخالفة على الاعتقاد والاول ليس بسديد لان ذلك في المخالفة لدليل الامر لا له
والامر بالحذر عن مخالفة الامر فاسد ايضا لان اسناد الفعل الى الفاعل اقوى من
اسناده الى المفعول واما لامتناع حذر احد عن نفسه مع مساعدة اللفظ لا بتكلف
واما الثاني وان تصيبهم بلا عامل وهو غير جائز ولا يصح جعله مفعولا لقوله تعالى
فليحذر لان اصابة الفتنة ليست علة للحذر لاستحالة اجتماعهما معه

وتقدير الكراهة

وتقدير الكراهة مما لا يحتاج اليه ولا دليل عليه ولا الذين يخالفون لان المخالفين للامر غرضهم
اصابة الفتنة والامر بالحذر للوجوب بدليل التهديد ولئن تنزلنا عن ذلك فلا اقل انه
يحسن وانه يدل على قيام المقتضي والمراد بالامر ما صدق هو عليه من صيغة افعل ونحوها
لوضعها وهو عام لجواز الاستثناء منه وهو معيار العموم واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
ويل يومئذ للمكذبين ذمهم على ترك المامور به وهو الركوع فلو لم يكن اركعوا للوجوب
لما استحقوه واذا ثبت كون هذه الصيغة للوجوب ثبت كون الجميع كذلك اذ لا قائل
بالفصل بان بعضها حقيقة في الوجوب وبعضها حقيقة في غيره واعترض عليه بوجهين
احدهما ان الذم وقع على التكذيب وعدم اعتقادهم حقيقة الامر بقرينة ويل وعدم
اعتقاد حقيقة الندب ايضا يوجب الذم والجواب ان هذا خلاف الظاهر الذي
هو ترتب الذم على مجرد الترك والويل لاهل التكذيب فلا ينافيه فكيف يكون
دليلا على خلافه وثانيهما انه اثبت الوجوب بالذم على الترك والذم على الترك
لا يكون الا بعد الوجوب فيكون دورا والجواب انه اثبت العلم بالوجوب بالذم
عليه لا الوجوب نفسه والذم على الترك يتوقف على الوجوب نفسه فلا دور
واما السنة فاشار اليها بقوله وقوله عم لبريرة حين عتقت وكانت تحت عبد
فلما علمت بالتخيير فارقته فاشتكى العبد فراقها الى رسول الله عم فطلب منها المراجعة
فقالت اتامرني بذلك يا رسول الله لا انما انا شافع فقالت عند ذلك فلا حاجة
لي فيه فان نفي الامرية مع ثبوت الشفاعة الدالة على الندبية دليل واضح على
ان الامر للوجوب اذ لولاه لكان اما حقيقة في الندب فقط او فيهما او في القدر
المشترك وعلى التقادير لا يصح النفي لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
عند كل صلوة حيث نفى الامر بما هو مندوب وهو دليل على انه للوجوب وفيه نظر لجواز

ان يراد به الالزام لما بينهما من العلاقة التي بين الخاص والعام بقرينة اقترانه
بالمشقة والندبية وليس حمل هذا على الحقيقة وحمل اوامر الندب على المجاز اولى من
العكس بل العكس اولى لئلا يلزم التجوز في كثير من الاوامر واما طريق العقل فالمراد
بقوله ولغة العقلاء ترك الامتثال بعد قول سيده افعل مجردا عن القرائن
عصيانا يستحق به الذم والعقوبة وهذا معنى الوجوب واذا ثبت انه حقيقة فيه
فلا يكون حقيقة في غيره ايضا دفعا للاشتراك المخالف للاصل ولانه لو كان حقيقة
في غيره ايضا لم يترتب العصيان والذم على مطلق ترك الامتثال لا يق حكمهم
بالعصيان ليس باعتبار انهم فهموا الوجوب من مجرد قوله افعل بل باعتبار ان الشرع
اوجب طاعة السيد لانا نقول ما اوجبها مطلقا بدليل ان له ان يامر فيما غيره السيد
فيه وفيما يرجح احد طرفيه ترجيحا غير مانع من الاتيان بالطرف الاخر بل اوجبها السيد
ولما فرغ عن اقامة الحجة على المقصد اراد ان يشير الى الاجوبة عن ادلة الخصم
فقال والترديد الى الاستطاعة لا الى المشيئة هذا جواب عن دليل القائلين
بالندب تقريره انه عم قال اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم واذا
نهيتكم عن شيء فانتهوا فرد الاتيان بالمامور به الى مشيتنا وهو يقتضي الندبية
بالضرورة والجواب ان الترديد الى الاستطاعة وهو يقتضي الوجوب لان الندب
يجوز تركه مع الاستطاعة ايضا لا الى المشيئة كما زعمتم فالدليل لنا لا علينا
والمجاز اولى من الاشتراك هذا جواب عن دليل القائلين بالاشتراك
اللفظي تقريره ان الامر مستعمل فيهما فالاصل في الاستعمال الحقيقة الجواب
ان اللازم على تقدير كونه حقيقة في احدهما مجازيته في الاخر وعلى تقدير
كونه حقيقة فيهما اشتراكه بينهما والمجاز اولى من الاشتراك لما مر في بحث اللغة

بملزومه

بملزومه دون ملزوم الاشتراك ولا يخفى ان هذا الدليل مع الجواب يمشي على تقدير
الاشتراك اللفظي بين الثلثة او الاربعة ايضا ودليل التقييد قد ذكر هذا جواب
عن دليل القائلين بالاشتراك المعنوي تقريره ان دلالة الامر على مطلق
الرجحان المشترك بينهما ظاهر وجعله لاحدهما تقييد من غير دليل فلا يصار
اليه فوجب جعله للقدر المشترك بينهما الجواب ان دليل تقييده باحدهما
وهو الوجوب قد ذكر فيما سبق فلا يكون جعله لاحدهما تقييدا من غير دليل
وقد يستدل عليه بان الامر ورد تارة في الوجوب واخرى في الندب
فوجب حمله على القدر المشترك بينهما دفعا للمجاز والاشتراك الجواب
ان هذا الحمل لا يدفع المجازية لانها لازمة على تقدير عدم الاشتراك سواء
جعلناه للقدر المشترك او للوجوب بل هو على الثاني مجاز في احدهما
وعلى الاول مجاز في كليهما فكونه للوجوب ارجح من كونه للقدر المشترك
لكونه ملزوما لكثرة المجاز واعلم ان القائلين بان صيغة الامر للوجوب
اختلفوا فيها اذا وردت بعد الحظر فذهب جماعة منهم العلامة وصاحب
المنهاج وصاحب المحصول الى انها للوجوب دون الاباحة واستدلوا
عليه بان المقتضي له وهو صيغة الامر موجود والمانع منه مفقود اذ وقوعها
بعد الحرمة لا يدفعه لكون رفع الحرمة اعم من الوجوب والعام لا ينافي الخاص
فاذا وجد الموجب وفقد المانع ثبت الوجوب ضرورة ولانه كما لا يمتنع
الانتقال من الحظر الى الاباحة فكذا لا يمتنع منه الى الوجوب والعلم بجوازه
ضروري وذهب جماعة الى انها للاباحة وبه يشعر ظاهر كلام المص
حيث قال والامر الوارد بعد الحظر للاباحة يعني لغة كما في قوله تعالى

فاذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فاذا قضيت الصلوة
فانتشروا فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله الى غير ذلك مما يشهد
به التتبع والاستقراء وانما قال غالباً لانه قد يكون للوجوب كما في قوله تعالى فاذا
انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم لان قتالهم كان من فروض
الكفاية واذا ثبت غلبته ووقوعه للاباحة ثبت انه حقيقة فيها في الشرع
لتبادرها الى الفهم فوجب حمله عليها دون معناه اللغوي الذي هو الوجوب
لما يجئ من ان اللفظ اذا كان له محملان لغوي وشرعي وجب حمله على الشرعي
الا لم يمنع منه مانع وفيه نظر لان فيما مر من الوجوه الادلة ظاهرة على انه للوجوب
في الشريعة واذا كان كذلك كان غلبته ووقوعه للاباحة لا يدفعه ولا يعارضه
كما لا يدفعه وغلبته ووقوعه للندب اتفاقاً فتدبر فصل لا اشعار بحسب الوضع
عند المحققين في صيغة الامر مجردة عن القرائن لوحدة ولا تكرار بل هي
لمجرد طلب الماهية المعراة عن هويتها وان كان لا يمكن حصولها في اقل
من مرة الا ان الامر لا يدل على التقييد بها حتى يكون مانعاً من الزيادة
وهو مرتضى المرتضى وابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي ولما
كان كلام العلامة في ت يدل ظاهراً على ان المرتضى رح قائل بالاشتراك
اللفظي بينهما وان كان كلامه في النهاية صريحاً بانه قائل بالاشتراك
المعنوي خصه المصنف رح بالذكر من بين القائلين الاشتراك المعنوي وقيل به
اي بالتكرار المستوعب لمدة العمر لكن بشرط الامكان والقائل به ابو
اسحق الاسفرايني وجماعة من الفقهاء وقيل بها اي بالوحدة من غير زيادة
عليها وقيل بالاشتراك بينهما لفظاً لحسن الاستفهام عن المراد منهم

اردت المراة

اردت المرة او التكرار وهو من آيات الاشتراك اذ لو كانت موضوعة
لاحدهما او للقدر المشترك لتبادر الى الفهم فلم يحتج الى الاستفهام والجواب
ان الاستفهام قد يحسن عن افراد المتواطي ايضاً وقيل بالوقف بمعنى لا ندري
لايهذا او لذاك لنا خروجها اي الوحدة والتكرار عن حقيقة الفعل
الذي هو مطلوب من صيغة الامر كالزمان والمكان اي كما انهما
خارجان عنها فلا دلالة لها بحسب الوضع على احدهما كما لا دلالة لها
على الزمان والمكان فان قلت صيغة افعل وان لم يدل على المرة بحسب المادة
وهي المصدر بناء على انها موضوعة للماهية المطلقة لكن يجوز ان تدل
عليها بهيئتها قلت دلالة الهيئة على طلب متعلق بتلك المادة معلومة
وانا ندل لها على غيره من المرة والتكرار فلا فوجب القول بعدمها
الى ان يقوم دليل على اعتبارها وليس فليس ولنا ايضاً ان تلك
الصيغة يحتمل المرة والتكرار لانها يقيد تارة بهذا واخرى بذاك فلو كانت
موضوعة لاحدهما لزم التكرار او التناقض فان تقييدها بما هي له تكرار
وبخلافه تناقض وتفرع عليه ما اذا قال احد لوكيله بع هذا فباعه فرد عليه بالعيب
او قال بعه بشرط الخيار ففسخ المشتري فليس له بيعه ثانياً عند القائلين بالمرة وعندنا
اذ قد امتثل بالمرة والاذن في الزائد غير معلوم فوجب الاكتفاء بها لوجودها
هو المط في ضمنها احتج القائلون بالتكرار بثلثة اوجه الاول ان الامر والنهي
اشتركا في انهما طلبان مانعان من النقيض والنهي يفيد التكرار فكذا الامر
اداء لحق المماثلة والمص اشار الى الجواب عنه بعد تسليم حكم الاصل اولا اغماضاً
عن الفرق بقوله والقياس على النهي باطل لما مر من ان اللغة لا تثبت

بالقياس القطعي قال صاحب التنقيحات ولهم ان هذا قياس في اللغة ضعيف
فان البحث ههنا ليس في اللغة بل في اقتضاء الامر مطلقا في اي لغة اتفق ورد
بان كلامه هذا يشعر بان قولهم اللغة لا يثبت بالقياس مخصوص بلغة العرب
وليس كذلك لانه عام وثانيا متعرضا له بقوله والفارق بين الامر والنهي
قائم من وجهين احدهما ان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو يحصل بانتفائها
في جميع الاوقات بخلاف الامر فانه يقتضي ايجادها وهو يحصل بالمرة وثانيهما
ان التكرار في الامر مانع من فعل غيره من المامورات وغيرها بخلاف التكرار
في النهي اذ التروك يجتمع بعضها مع بعض ويجامع كل فعل بخلاف الافعال
الثاني ان الامر بالصوم والصلوة يفيد التكرار فكذا الامر بغيرهما لعدم القائل
بالفصل والجواب ما اشار اليه بقوله والتكرار في الصلوة والصوم مستفاد
من امر خارج كقول النبي والاجماع وتعليقه بعلة توجب تكرره الى غير ذلك
لا من مجرد صيغة الامر وكلامنا انما هو في مقتضاها ومما يؤيد ذلك ان الصوم
يتكرر في كل عام مرة والصلوة يتكرر في كل يوم خمس مرات فالتكرار مختلف
كما تراه ولو كان بمقتضى الامر المطلق لما كان كذلك على انه معارض بالحج
فانه امر به ولا تكرار فيه فما هو جوابكم فهو جوابنا الثالث ان الامر بالشيء يقتضي
النهي عن تركه والنهي يمنع من المنهي عنه دائما فيلزم التكرار في المامور به
ايضا والجواب ما اشار اليه بقوله واقتضاء الامر بالشيء النهي عن تركه مسلم
اثر الترك على الضد قرينة ولم يعكس كما فعله الحاجبي لئلا يظن ان المراد
به الضد الخاص دون العام فانه مختلف فيه لكنه اي النهي عن الترك
بحسب اقتضاء الامر فان افاد الامر الدوام في الفعل افاد النهي الدوام

فالترك

في الترك وان افاد العلم في وقت ما فاد النهي الترك في ذلك الوقت
ففهم الدوام والتكرار من النهي متوقف على فهمهما من الامر فلو انعكس لزم
الدور القائلون بالمرة احتجوا بان السيد اذا قال لعبده ادخل الدار فدخلها
مرة عد ممتثلا عرفا ولو لم يكن للمرة لما عد ممتثلا والجواب ما اشار اليه بقوله
والامتثال بالمرة لا يوجب ظهوره اي الامر فيها اي في المرة حتى يوجب
ارادتها منه لاحتمال حصوله بها لحصول الحقيقة المطلوبة في ضمنها فلذا يتحقق به
والامر المعلق على علة ثابتة عليتها بالدليل صفة كان او شرطا نحو السارق والسارقة
فاقطعوا وان كنتم جنبا فاطهروا يتكرر عند اكثر القائلين بعدم تكرار الامر المطلق
بتكررها اي تلك العلة الثابتة لوجوب اتباع العلة واثبات الحكم بثبوتها
فاذا تكررت تكرر لا بغيرها اي غير الثابتة وهو الذي لا تاثير له في الحكم المنعقد
من ذلك الامر المعلق عليه كدخول الدار بالنسبة الى الطلاق في قوله لوكيله طلق
زوجتي ان دخلت الدار فانه لا يتكرر بتكرره بل يبقى الامر معه على اقتضائه حال
اطلاقه من الماهية المطلقة فصل الامر لطلب نفس الفعل فقط من غير دلالة
بحسب المادة والصيغة على فور اي وجوب تعجيل المامور به او تراخ اي جواز
تاخيره لا وجوبه حتى لو اتى به على البدار لم يعتد به لانه لا نجد من يقول به وقد ادعى
العلامة الشيرازي ان من توقف في الامتثال بالمبادرة فقد خالف فيه
اجماع السلف وكذا الحكم المتعلق في الحاشية بان ذكر التراخي استطرادي وعليه
اي على كونه لطلب نفس الفعل المحقق والعلامة بل جمع المتاخرين وعليه القوم
مشاهير المخالفين كالحاجبي والشافعي وصاحب المنهاج والفخري وهو الحق
نعم قد يستفاد الفورية في عدة مواضع من خارج منها فرع الزكوة والخمس

لان في تأخيرهما اضراراً بالفقراء والهاشميين وهو منفي ومنها الأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر لان في تأخيرهما تقريراً على المعصية وانه غير جائز ومنها الجهاد
لئلا يكثر المفسدة ومنها الحج للدلالة الأخبار عليه ومنها رد السلام لقوله تعالى فحيوا
باحسن منها الى غير ذلك والشيخ ووافقه كل من قال بالتكرار الموصل لاستغراق
الأوقات على الفورية فلو اخر المكلف عصى وهم قد اختلفوا فمنهم من قال
متى لم يفعل اقتضى ان تفعل بعد ذلك وكذلك ابداً حتى يوقع الفعل ومنهم
من قال لم يوجب الأمر الا ايقاع الفعل عقيبه فقط ثم ان هذا الحكم الأمر ان لم يثبت توسعه
والا فهو على التخيير بين الاتيان به في الحال والعزم به في ثاني الحال ومما تفرع
على هذه القاعدة ما لو قال احد لغيره بع هذا فقبضه المامور واخر بيعه مع القدرة فتلف
فان قلنا بان الأمر للفور فهو ضامن لتقصيره في الامتثال والا فلا لنا وجهان
عن ماهية الفعل المطلق او حالة من الوجوه كما مر فلا دلالة له بحسب الوضع عليهما على احدهما
وقد مر ما فيه مع الجواب فقد ذكر القائلون بالفورية حججاً ستة اوجه الأول ان السيد
اذا قال لعبده اسقني واخره العبد من غير عذر عد عاصياً كما يشهد به العرف
ولولا انه للفور لما عد عاصياً والجواب ما اشار اليه بقوله والعصيان بتأخير السقي
للعادة اي لانه معلوم عادة ان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلاً
فالفور فهمت من القرينة لا من مجرد الصيغة وكلامنا فيه الثاني ان كل خبر كقوله
زيد قائم وكل انشاء كقوله انت حر قصد به الحال فكذا الأمر الحاقاً له بالأعم
الأغلب الثالث ان النهي يقتضي الفور فكذا الأمر لانه نظيره لكونه طلباً
ان نهي والآخر طلب الوضع والجواب عنهما ما اشار اليه بقوله والقياس
في اللغة باطل لما مر مع ان الفارق موجود لان الأمر للاستقبال لامتناع

تحصيل الحاصل فهو اما للاستقبال مطلقاً سواء كان عقيب الحال وهو الفور او لا وهو
التراخي واما للاستقبال الذي عقيب الحال وكلاهما محتمل فلا يصار الى احدهما
الا بدليل ولان النهي يقتضي انتفاء الماهية وهو يقتضي الفورية فالقياس
قياس مع الفارق وانه باطل قطعاً الرابع انه تعالى ذم ابليس بترك السجود على الفور
بقوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ويعلم كون الأمر مقتضياً للفور لما استحق
وكان له ان يقول ما امرتني به في الحال فكيف استحق الذم بتركه والجواب
ما اشار اليه بقوله وذم ابليس للتعيين اي لتعيين الفورية بالتسوية في قوله
تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين حيث رتب السجود على التسوية
والنفخ بفاء التعقيب فلا يحتمل التراخي على ان استحقاق الذم ليس بمجرد عدم الامتثال
بل به مع العزم على عدم الاتيان به في ثاني الحال كما دل عليه قوله تعالى الا ابليس
ابى واستكبر الخامس انه لو جاز التأخير لوجب ان يكون الى امد معين واللازم
باطل اما الملازمة فلانه لولا ذلك لجاز الى امد غير معين وهو آخر اوقات الامكان
وانه باطل لاستحالة التكليف بايقاع الفعل في امد غير معين وبعدم تأخيره عنه
واما بطلان اللازم فانه لا يدل على التعيين نفس الأمر ولا غيره والجواب
عنه بوجهين الأول نقض تفصيلي كما اشار اليه بقوله والتأخير غير معين بل هو جائز
فالمورد متمكن من الامتثال بالاتيان به على الفور فلا تكليف بالمحال فان
قيل هذا تأخير موقوف على تقدير تكليفه بعدم تأخيره عنه يحصل بالامتثال على الفور
فلا يكون محالاً فتوقف ما قال والثاني نقض اجمالي كما اشار اليه بقوله ولو اقتضى
التأخير كما في وقته العمر لقضاء الواجب والنذر المطلق والكفارة فان
دليلكم لو تم لجرى فيه ايضاً فما هو جوابكم فهو جوابنا السادس ان الاتيان

به على الفور مسارعة الى المغفرة لانه سببها والمسارعة الى السبب المسارعة الى المسبب لامتناع
تخلف المسبب عن السبب والمسارعة الى المغفرة واجبة لقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة
من ربكم الاية ومع ان الاتيان به من الخيرات والاستباق اليها واجب لقوله تعالى
فاستبقوا الخيرات والجواب عنهما ان ربقوله والمسارعة الى المغفرة والاستباق الى الخيرات
للفضل دون الوجوب بدليل شمولهما للمستحبات ايضا ومما يؤيده هذا ان الاتيان بالفعل
لا يسمى مسارعة ولا استباقا لا لغة ولا عرفا ولو سلم فلا نسلم عمومهما لجواز تخصيصهما بما اتفقوا على
تعجيله كالتوبة ونحوها ومما يؤيد هذا ان دلالة الاول على فورية السبب انما هي من جهة الاقتضاء
والاقتضاء لا عموم له على انه بعد تسليم تمامه انما يدل على وجوب الفور شرعا خصوصا فيما هو من اسباب
المغفرة والخيرات والكلام انما هو في دلالة الصيغة فصل في بيان ان الامر بالشيء
هل يستلزم النهي عن ضده ام لا واعلم انا اذا قلنا قم مثلا كان هناك مامور به وهو القيام
وما يضاده عاما اعني تركه كما ذهب اليه المحققون او مفهوم ما يمنع المامور به كما ذهب اليه
جماعة وما يضاده خاصا من الاشياء الوجودية التي يتضمن كل واحد منها ترك المامور به كالقعود
والاضطجاع وغيرهما اذا عرفت هذا فنقول اقتضاء الامر بالشيء المعين احترز بهذا القيد
عن الامر بالضدين على التخيير فانه في تلك الصورة لا يستلزم النهي عن ضده النهي
عن ضده العام اعني تركه احترز بهذا التفسير عن الضد العام بمعنى احد الاضداد الذي وكيفية
اجزاءه وليس مما يكون النهي عنه لازما للامر بالشيء قطعا لانه ان اكتفي بمجرد التبعية
واللزوم من غير اعتبار الشعور بمتعلق النهي فهو كالاضداد الوجودية في الاستلزام
والا فهو مثلها في عدمه فالفرق بينهما تحكم مما لا ينبغي الريب فيه لان كون
الامر بالقيام مستلزما للنهي عن تركه اظهر من ان يخفى ولان الامر للوجوب
والوجوب ماهية مركبة من امرين احدهما طلب الفعل والثاني المنع من الترك

ويدل على كل

ولا يتحقق المركب بدون تحقق اجزائه فيلزم من الامر بالشيء النهي عن تركه بالتضمن
والا لخرج الواجب عن كونه واجبا والاكثر قالوا الامر بالشيء بعينه هو النهي عن الضد
العام وانما عدل المص عنه لئلا يتوهم ان الظرف متعلق بالامر وان الامر نفس
النهي لانه ظاهر الفساد وكذا قال بعض المحققين ان مرادهم من الاتحاد ان
طلب الفعل والنهي عن الضد حصلا بجعل واحد لا انه نفسه كما في قولهم الامر
بالشيء امر بمقدمته لانه بمعنى ان الجاعل الاول جاعل الثاني بجعل واحد ولم يجعل المقدمة
بامر اخر وهو ظاهر واما الضد الخاص لذلك الشيء فللمثبتين دليلان على ان الامر
بذلك الشيء يستلزم النهي عنه احدهما توقف الواجب على تركه لان فعله يستلزم ترك
الواجب وما يتوقف عليه الواجب واجب لما مر فيجب تركه وهو المراد من النهي
عنه وثانيهما استلزام فعله ترك الواجب بالضرورة وكل ما استلزم ترك الواجب
حرام فيحرم فعله وليس هذا الا لوقوع النهي عنه وفيهما كلام اما في الاول فلان ما لا يتم
الواجب الا به واجب ان كان شرطا شرعيا دون غيره من عقلي او عرفي ولان
مقدمة الواجب ما يكون وسيلة الى فعله كقطع المسافة للحج ولا نم ان ترك احد الضدين
وسيلة الى فعل الاخر بل هو لازم له ولا يلزم من وجوب الملزوم وجوب اللازم
كترك الوجه في الوضوء والجواب عن الاول انه وان سلمنا بان الامر بالشيء يستلزم
النهي عما ينافيه شرعا من الاضداد الوجودية واذا ثبت ذلك في بعض الاضداد
ثبت في الكل لعدم القائل بالفصل وعن الثاني ان حصول الفعل يتوقف على وجود
علته التامة التي هي عبارة عن جميع الشرائط وعدم جميع الموانع ولا شك ان كل ما
ضده مانع منه فيتوقف حصوله على عدمه لان المتوقف على الكل متوقف على كل واحد
من اجزائه بالضرورة فيلزم توقفه على ترك ضده فثبت المط واما في الثاني فلا

لانه انما يستلزم فعله ترك واجب يكون حراما بل ذلك اذا لم يكونا معا واجبين مضيقين
فالكبرى غير كلية والجواب عنه ان ايجاب الضدين فى ان واحد على سبيل التضييق مما
لا يعقل فلا يصدر من العاقل فضلا عن الحكيم العادل نعم لو ورد الامر بهما فلا بد من
حمله على التخيير والمثبت لا ينكره اذ كلامه فيما اذا وقع الامر بالشىء على سبيل التعيين وقد
اشير اليه انفا وللنافين منهم المرتضى رح والغزالى تحقق الذهول حال الامر بالشىء
عن الاضداد الوجودية له وهو ضرورى اذ لا يلزم من الامر بالصلوة مثلا تعقل الاكل
والشرب وغيرهما مما ينافيها فاين النهى عنها لان النهى طلب ترك الشىء او الكف عنه لا يعقل
بدون تعقل ذلك الشىء كما لا يعقل بدون تعقل ذلك الترك او الكف لامتناع تصور
اضافة الشىء الى غيره بدون تصور ذلك الغير وفيه انه اى النهى عن الضد الخاص مستنبط
منه اى من الامر بالشىء وان لم يقصده المتكلم كدليل الاشارة اى كما ان منطوق الكلام
وهو المسمى بدليل الاشارة يستنبط منه مع ان المتكلم قد لا يكون له شعور به ولا يكون هو
مقصودا له ولا شك فى كونه حكما كما سيجى وقد مثل له بقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا
مع قوله تعالى وفصاله فى عامين فلزم منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا شك انه غير مقصود
من الايتين وليس الكلام فى خصوصية المادة وبالنظر الى ما هو خارج عن مفهوم الكلام
فى ان تحقق المخاطب [illegible] فلا يرد ان ذا لا يتصور فى خطابه تعالى فلا يضر الذهول
اى ذهول الامر عن الضد فى تعلق النهى به كما لا يضر ذهول المتكلم عن المنطوق فى كونه
حكما والحاصل ان لزوم الشعور بالمستنبط ممنوع بل انما يلزم اذا كان مطلوبا بالذات
وقصدا واما اذا كان مطلوبا تبعا لا قصدا فلا يلزم الا الشعور بما يستلزمه ويتضمنه
فالكبرى غير كلية ومما يؤيد هذا ما ذكره بعض المحققين من ان غرض الفقيه لا يتعلق
الا بان ضد المامور به حرام ام لا واما انه حرام بمعنى كونه نهيا عنه صريحا او ضمنا له

فيتعلق

فلا يتعلق به غرضه واذا كان كذلك علم ان الحق ان الامر بالشىء يستلزم النهى عما ينافيه بمعنى
ان ذلك يلزم من كلام الامر وان لم يكن له شعور به فالمانعون ان نازعوا فى تسمية
مثل هذا الحكم المستنبط من الخطاب الصريح بالحكم فليس نزاعا معتدا به وان نازعوا
فى لزوم ذلك الحكم من ذلك الخطاب فهو مكابرة صريحة مع انتفائه اى الذهول
فيما اصل هذا الاصل له من ان الامر الشرعى بالشىء يستلزم النهى عن ضده لان الشارع
غير غافل عنه فالصغرى ممنوعة فليتامل وللبحث من الجانبين مجال واسع اما على
النافين فكما ان لزم عليكم اما القول بخروج الواجب عن كونه واجبا واما القول بخلاف المجمع
وكلاهما ممتنع واما على المثبتين فكما ان لو صح ما ذكرتم لكان جميع المباحات المضادة له بل
ما عدا تلك العبادة المامور بها من العبادات محرمة ويجرى هذا الحكم فى النهى ايضا
لاشتراك الدليل بينهما والقول به فى النهى يستلزم القول بتحليل كثير من المحرمات
كالزنا والسرقة ونحوهما وهو باطل بالضرورة وهم قد التزموا ذلك فقالوا بانه يجوز اجتماع الحل
والحرمة فى شىء واحد من جهتين فرع الاول لو ترك اداء الدين او رد الوديعة
عند المطالبة وازالة النجاسة فى المسجد واشتغل بالصلوة مع سعة الوقت فالصلوة
صحيحة عند المانعين لتعلق النهى بامر خارج غير شرط وباطلة عند المثبتين لما سبق
من ان النهى فى العبادات بعينها او بجزئها او شرطها يستلزم فسادها الثانى
لو سلم على المصلى من يجب الرد عليه فتركه واشتغل بجزء منها ففى صحتها وفسادها
على القولين وكذا لو سكت عند استماع السلم لعدم تمكنه من الرد ثم اشتغل بجزء منها
والقول بصحتها مطلقا خطاء لان رد السلم وان كان فوريا لكن لا يسقط
وجوبه بالاخلال به فورا فيكون مامورا به فى حال وقت الاشتغال بالفرض فيتعلق
النهى بجزء منها قطعا الثالث لو قال لزوجته ان خالفت نهيى فانت

على كظهر امي ثم قال اما قومي فقعدت بين الحكم على القولين وامثال هذا كثيرة
ولو استدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به بان يصير المدعى ان الامر
بشيء معين يستلزم عدم الامر بضده فيبطل اي الضد لو اتى به لو توجه غير مأمور به
فلم يتحقق الامتثال لكان اقرب مما ذكروه الى الاثبات فان ادلة اثباته
مدخولة كما مر بخلاف هذا فانه اذا قيل لو لم يستلزم عدم الامر بالضد لزم تكليف
ما لا يطاق وهو الاتيان بالضدين معا في آن واحد اذا التخيير منهما خلاف
المقدر لم يرد عليه مثل ما مر لكن اثر الاختلاف بين الفريقين انما يظهر في
العبادات حيث يلزمه بطلانها عند المثبتين وصحتها عند النافين بخلاف الاول
فان اثر الاختلاف على تقديره جار في غيرها ايضا فصل في بيان ان الامر بالشيء
في وقت معين هل يقتضي قضاءه بعده ام لا ولا بد من بيان محل النزاع
قبل الشروع في المقصود فنقول اذا امر الشارع بفعل في وقت معين فلا يخلو
اما ان يكون هناك قرينة دالة على ان الغرض لم يتعلق بخصوص الوقت او لا
اما الاول فلا خلاف في وجوب القضاء لكن لا من مجرد الامر بل من الامر
الخارجي فكان خارجا عن محل النزاع واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون هناك
قرينة دالة على ان الغرض يتعلق بالوقت المعين او لا اما الاول فلا خلاف
في انه لا يدل على القضاء اصلا فلا نزاع فيه ايضا واما الثاني فقد اختلفوا فيه
فمنهم من قال بان القضاء بامر جديد ومنهم من قال بانه بنفس الامر الاول و
فائدة الخلاف ان الامر اذا صدر من الشارع ثم فات المأمور فالاصل فيه
عدم القضاء حتى يصدر منه امر بوجوبه عند الاولين والاصل فيه القضاء حتى يصدر
ما يدل على عدمه عند الآخرين واذا عرفت هذا فنقول الشيخ والاكثر من المعتزلة

والاشاعرة على ان الامر بالموقت احترز به عن غير الموقت كصلاة الزلزلة او لا قضاء
فيه بل يكون الفعل واجبا حتى يأتي به فهو خارج عن محل النزاع وفيه شيء بان الوقت
داخل في المأمور به وقيد له بناء على ان المطلق ايقاعه فيه لا يكفي في وجوب قضائه
لو فات اي الموقت موسعا كان او مضيقا والاولى حذف الوجوب لئلا
يتوهم تخصيص البحث بالواجب لعدم دلالة صم الخميس مثلا على صوم غيره بوجه من
الوجوه الدلالة من المنطوق والمفهوم فاذا لم يكن فيه دلالة عليه لم يفهم منه وجوب
قضائه لا يقال قول السيد لعبده خط هذا الثوب يوم الخميس يقتضي بالتزام تقدير عليه
فيه فيوما آخر وايضا معنى صم الخميس ظهور الانفعال بعده لانه يقع الفريضة وقت على جعل
غير الخميس ايضا وقتا للخياطة وهي حاجة الى الثوب المخيط يوم كذا ودلالة صم الخميس
على الصوم فيما بعده ان كان بحسب اللفظ فلا نزاع فيها لو سلم ذلك وان كان
باعتبار ان الامر بالمركب امر باجزائه فالمقوم للمطلوب المأمور به فان تعذر ايقاعه في الزمان
الثاني والاتيان بما سيأتي واحتمال اختصاص جهة الحسن المقتضية للامر
به اي بذلك الوقت كما في السنة عبده بلبس الفاخر يوم العيد ولا شبهة في ان العبادات
قد تكون مصلحة في وقت دون غيره كما يكون مصلحة ببعض الشروط والصفات الا ترى
ان الامساك المخصوص مصلحة في النهار دون الليل في شهر رمضان دون غيره والوقت
يعرف بكون مصلحة في وقت مخصوص وقد يجري الوقت في المصالح مجرى سائر الشروط
واذا كان كذلك جاز ان يكون لخصوص الوقت مدخل في الايجاب فاذا انتفى انتفى
واستدل الى من على هذا المطلب بوجهين الوجه الاول ما حاصله انه لو وجب الفعل بعد
الوقت الاول بالامر الاول لاقتضائه ولو اقتضاه لكان الفعل فيما بعد ذلك
الوقت اداء ايضا اما الملازمة الاولى فبينة واما الثانية فلا شرح بمثابة ان يقول

صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة وهو تخيير منهما والثاني في هذا اداء وبرأسه اتفاقاً فانهما
فكذا القضاء فيما نحن فيه وهذا بط اتفاقاً الثاني لو وجب بالاول لزم ان يكون وقتا
متساويين لا قضاء احدهما لا بعينه فلا يعصي المكلف بان فرضه قصداً كما لا يقضي بعض
الخصال والاتيان بالاخر وهو بط اتفاقاً والمص ضعفهما بقوله والاستدلال
بالاداء او الى الاداء والتسوية بين الوقتين ضعيف لان الخصم قال بان الامر يتعلق
بفعل وبايقاعه في وقت معين فلما فات الثاني الذي يحصل به كمال المامور بقي الاول
مع نقص فيه فلا يلزم كون الفعل في الوقت الثاني اداء ايضاً ولا كون الوقتين
متساويين في الفعل كما لا يخفى واحتج العلامة طاب ثراه بان الاوامر الشرعية قد
يستتبع القضاء كاليومية وقد لا يستتبعه كالجمعة والعيدين ولا دلالة للعام على الخاص
وبانه سبحانه قال فعدة من ايام اخر وقال النبي صلى الله عليه وآله من نام عن صلوة او نسيها فليقضها
اذا ذكرها والتأسيس خير من التأكيد وفيهما نظر اما في الاول فلان من قال بوجوب
القضاء بالامر الاول وافق المخالفين في عدمه عند وجوب ما دل عليه فهو خارج عن
محل النزاع كما ذكرنا اولا واما في الثاني فلان دلالة الامر على القضاء اكثرية فائدة اج
المخالفون بوجوه كثيرة اقواها ما اشار اليه المص بقوله قالوا اولا امرنا بالصوم مخصوص
بوقت كالخميس فوتك لان صوم يوم الخميس مركب من الصوم والقائه في الخميس والامر بالمركب
امر بكل واحد من اجزائه وبفوت الثاني لا يفوت الاول بالضرورة كما في الوجوب اذا
نسخ فانه يبقى الجواز وقالوا ثانياً الوقت كاجل الدين فكما ان انقضاء الاجل لا اثر له
في سقوط وجوب اداء الدين فكذا انقضاء الوقت لا اثر له في سقوط اداء الفعل
وقالوا ثالثاً لو لزم اداوه اي اداء الفعل بعد الوقت الفائت لو وجب بامر جديد
للازم امراً بالفعل بعد ذلك الوقت فيكون ماتياً به في وقته لا بعده وهو الاداء

قلنا صوم يوم الخميس وان كان مركباً متعدداً عقلاً ولفظاً لكن التعدد فيه خارج عن
العقل يعني باعتبار ما صدق ذلك المركب عليه وهو المأمور به ممنوع لجواز ان يكون شيئاً
واحداً بسيطاً يعبر عنه بذلك المركب توضيحه بل الحق هذا كما قالوا ان لكل واحد
من العام والخاص صورة عقلية متغايرة لصورة الاخر ولكن هويتهما في الخارج
واحدة فلا تمايز بينهما الا في الذهن فقط فزيد هو الانسان وهو الناطق ونحوه
في الخارج بان يكون الحيوان موجوداً فيه وينضم اليه موجود اخر هو الناطق فيتحصل منهما
ماهية الانسان ثم ينضم اليهما موجود آخر هو المشخص الخصوص فيتحصل منهما زيد اذ لو كان
هناك تعدد خارجي لم يتصور حمل هذه الاشياء بعضها على بعض بالمواطاة لانه يقتضي
اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود الخارجي لئلا يكون حكماً باتحاد الاثنين فيكذب لان
المحمول ان كان عين الموضوع لزم حمل الشيء على نفسه فلا يكون مفيداً بل لا يكون هناك
حمل لان المقصود من حمل العام على الخاص ان هذين المفهومين المتغايرين في العقل هويتهما
الخارجية والوهمية واحدة فلا يلزم ذلك على انا لو سلمنا تركيبه في الخارج منعنا بقاء احد
الجزئين عند انتفاء الاخر لجواز ان يكون مشروطاً بذلك الاخر فينتفي لان هذا مدفوع
لان استلزام الامر بالمركب الامر بكل واحد من اجزائه ظاهر وهو يقتضي وجوب كل واحد
من اجزائه وما ذكرت من انتفاء كل واحد من الاجزاء بانتفاء واحد منها مرجوح
فلا يمنع الظاهر لانا نقول وجوب كل واحد منها ظاهراً اذا لم ينتف واحد منها واما على
تقدير انتفائه فلا نسلم ذلك واشتغال الذمة بالدين مع ان حيث لا يكون للاجل دخل
فيه بل لصحة تقديم ادائه عليه وعدم اشتغال الذمة بالعبادة كذلك فارق بينهما
فقياس احدهما على الاخر مع الفارق فلا يسمع والتسمية ذلك الفائت وهو الفعل
المامور به اولا او المصلحة التي في وقته المقدر له شرعاً اولا مانع من ان يكون الفعل

في الوقت الثاني اداء او اذا الاداء او يشترط فيه ان لا يكون كذلك فالملازمة ممنوعة
فصل قيل المطلوب بالامر عند تعلقه بفعل مطلق غير مقيد بجزئي من جزئياته اصلاً كقولنا
اضرب فعل جزئي مطابق للماهية الكلية اما الاول فلانه يجب وجودها عند تجرده عن الهيئات الجزئية
واما الثاني فلانها تصدق عليه على عكس ما يقوله المنطقيون من ان الكلي مطابق للجزئي بمعنى انه
صادق عليه وفيه بحث لان قوله المطلوب بفعل جزئي ان اراد انه جزئي معين فهو
باطل قطعاً اذ اللفظ لا يقتضي اختصاصه به وان اراد انه جزئي من جزئياته لا
على التعيين فالمطلوب هو واحد من جزئياته فلا فرق واين المحذور الذي قرره
لا هي اي ليس المطلوب بالامر تلك الماهية لاستحالتها اي لاستحالة وجودها خارجاً لانها
لو وجدت لزم تعددها كلية في ضمن الجزئيات فمن حيث انها موجودة في الاعيان
يكون جزئية حقيقية ومن حيث انها الماهية الكلية تكون كلية وانه محال واذا استحال وجودها
في الخارج لم يجز طلب ايجادها فيه لاستحالة التكليف بالمحال اتفاقاً وفيه نظر لانه يجوز
اتصافها بالكلية نظراً الى الذات وبالجزئية نظراً الى الهوية كما لا يجوز اتصاف مفهوم واحد
بالجنسية والنوعية نظراً الى اختلاف الجهات ثم القائلون بان المطلوب فعل جزئي منهم
الحاجبي وانت خبير بان قوله هذا ايضاً ينقض قوله الامر لا يدل على التكرار ولا على المرة
بل يطلب به الطبيعة من حيث هي ويخالف ما اجمعوا عليه من ان المصادر
المنونة للطبيعة من حيث هي كما صرح به صاحب المنهاج في بحث التعريف
بالامر وتوجيه كلامه بان ما ذكره قرينة المقام مبني على انه لما كان المطلوب هو
الطبيعة من حيث هي ولا يمكن وجودها الا في ضمن فرد كان المطلوب بالآخرة هو فردها
فيصير النزاع لفظياً فلا ينافي الاجماع ولا ما ذهب اليه ليس على ما ينبغي لانه مع بعده
لا يناسب سوق كلامه حيث قال اذا امر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل الممكن

المطلق

المطابق للماهية لا الماهية وقيل بل المطلوب بالامر هي اي الماهية الكلية لتقييده
اي الجزئي بالمشخصات والمطلوب مطلق اي غير مقيد بها فالجزئي غير مطلوب فالمطلوب هو
الماهية اذ لا مخرج عنهما ولك ان يعكس ويقول والجزئي مقيد فالمطلوب غير جزئي ولك
ان تقول الجزئي مقيد وما يتعلق به الطلب مطلق والمطلق لا يدل على المقيد بوجه لا يقال
الامر بالماهية يستلزم الامر بجزئي منها لان ايجادها لا يمكن الا بايجاده فيلزم
ان يكون ايجاد الجزئي مأموراً به لانا نقول ذلك مسلم الا ان الكلام في ان المطلوب
اولاً ما هو والجزئي على ما ذكرتم ليس مطلوباً اولاً بل ثانياً والمطلوب اولاً هو الماهية
ومنشأ الاختلاف في هذه المسألة الاختلاف في وجودها اي الماهية لا بشرط
ان يكون مع بعض العوارض شيئاً وان لا يكون اي الماهية المطلقة الصالحة لان
تقارن به وان لا تقارن فمنهم من قال بعدم وجودها فلا تطلب بالامر ومنهم
من قال بوجودها وهو الحق عند المص كما اشار اليه بقوله والحق وجودها اي الماهية
لا بشرط وهي الكلي الطبيعي في الاعيان بوجود افرادها لا من حيث كونها جزءاً منها
بل من حيث انه يوجد شيء تصدق هي عليه ويكون عينه بحسب الخارج وان تغاير بحسب
المفهوم هكذا قيل والاحسن ان يقال مراده انها موجودة في ضمنها فانه اذا وجد
زيد مثلاً وهو فرد الحيوان الناطق فكما ان زيداً موجود فكذا الحيوان الناطق
اذ لو لم يكن موجوداً لم يكن زيد موجوداً لغرض ان ماهيته معدومة واذا كان الحيوان
الناطق موجوداً يكون الحيوان موجوداً ضرورة وقد صرح صاحب الشفاء بوجودها
اعياناً وكذا صاحب التجريد فيه وقد توجد لا بشرط شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج
وهو جزء من الاشخاص ولا خفاء في انه ظاهر لوجودها اعياناً وما قيل في توجيهه من
ان المراد ان ما صدق عليه اي الشخص موجود ليس على ما ينبغي لان هذا الجعل النزاع

لفظيًّا ومع هذا لا يلايم ظاهر قوله وهو جزء من الشخص فرتطلب اى الماهية لا بشرط ولما
كان للقائل ان يقول المأمور به على ما قلتم هو الماهية الغير المقيدة بشئ اعنى الماهية
المطلقة والموجود في الخارج ليس منه بل الماهية المقيدة فالماتى به غير مأمور به اجاب
عنه بقوله ومطلقها لا ينافى مقيدها لان عدم اعتبار الشئ لا يستلزم اعتبار عدمه بل
مطلقها يشمله كشمول الكلى الجزئيات ولذا قيل الاتيان بها يتوقف على ادخال
واحد من المقيدات في الموجود فيكون المقيد واجبا الكفائى من باب المقدمة
والقول بان منشأ النزاع عدم التفرقة بينهما اى بين الماهية بشرط لا شئ وهى الماهية
المجردة وبلا شرط بعيد لان الفرق بينهما جلى لا يشتبه على عاقل ويمكن ان يراد
هذا القائل ان بلا شرط يشتمل بلا شرط شئ وبلا شرط لا شئ والماهية بشرط لا شئ
غير موجودة لم يفرق بين الماهية بشرط لا شئ ولا بشرط شئ فرجع المذهبين واحد فتدبر
فصل النهى لم يعرفه لانه يستنبط من تعريف الامر بادنى توجه ولانه يختلف باختلاف
المط فهى لم يبين انه ما هو ولم يمكن تعريفه للتحريم اى يفيد حرمة المنهى عنه يعنى يقتضيه
وجوب الانتهاء عنه وضعًا لا للكراهة ولا للاباحة ولا للعدد المشترك بينهما واما
البواقى من المعانى التى يستعمل النهى فيها كالتحقير وبيان العاقبة والدعاء والياس
والارشاد فلا يقتضيها بحسب الوضع اتفاقًا للتبادر اى لتبادر التحريم الى الفهم الشائع
اذا سمع النهى وهذا من امارات الحقيقة والا لتوقف او فهم امرا آخر ولزم التعبد
عرفا على الفعل بعد قول السيد لا تفعل فكذا لغة لاصالة عدم النقل ولنحو
قوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا امر بالانتهاء عن المنهى عنه والامر للوجوب فيكون
الانتهاء عنه واجبا وهو التحريم فان قلت التحريم مستفاد من خارج وهو الامر
بالانتهاء لا من مجرد النهى والكلام فيه قلت العلم بالتحريم مستفاد من خارج

لانفـ

لانفسه وبينهما بون بعيد وهل المطلوب بالنهى في قولنا لا تتحرك مثلا كف النفس
ومنعها عن الحركة وهو الذى عبر عنه صاحب المنهاج بفعل الضد او عدم الفعل و
الفرق بينهما ان الثانى يقارن الاول بخلاف الاول فانه ليس يلزم منه ان يقارن
الثانى لجواز ان لا يفعل الفعل ولم يخطر ببالـه الكف عنه فاندفع ما قيل من ان الكف
ترك الفعل لا فرق بينهما قولان ذهب الاكثرون منهم صاحب المنهاج الى الاول
والاقلون منهم الغزالى وابو هاشم الى الثانى حتى للعلامة فى الكتابين
ذهب فى التهذيب الى الاول وفى النهاية الى الثانى فلا يقال عدم تأثير
القدرة فى الثانى اى فى عدم الفعل لانه عدم اصلى فهو حاصل قبل القدرة
فلا يكون اثرًا لها فلا يكون مطلوبا لاستحالة تحصيل الحاصل فيكون
المط هو الاول لعدم القائل بغيرهما وفيه نظر لان القدرة نسبتها الى
طرفى الوجود والعدم متساوية فلو لم يكن العدم مقدورا لم يكن الوجود مقدورا
لانه يلزم ان يكون صفة القدرة فى الوجود لا غير ذلك وجوب لا قدرة
وللشك فى قابلية القدرة عن الاول اى من كف النفس فان تارك الزنا مثلا
قد لا يخطر بباله مدة عمره كف نفسه عنه مع انه يعد فى العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء
على مجرد الترك من غير نظر الى تحقق الكف منه وذلك دليل على ان المط هو الثانى
دون الاول والا لما كان ممتثلا ولما كان المدح على مجرد الترك حسنا وهذا
اظهر لان قولنا لا تفعل ظاهر طلب ترك الفعل وعدمه ومقتضى العدول
عنه مدفوع بما اشار اليه بقوله وتأثير القدرة فى الاستمرار اى فى استمرار العدم
المضاف فان المكلف يقدر ان يفعل الفعل المضاف اليه ويوجد
حقيقته فلا يستمر العدم المضاف وان لا يفعله فيستمر فالعدم مطلوب باعتبار الاستمرار

كالامر في تعريف الحكم فصل النهي المطلق للدوام عند الاكثر فيحمل عليه الا اذا
صرف عنه صارف واذا كان للدوام كان للفور ايضا لان الدوام يستلزمه والمرتضى
واتباعه قالوا النهي كالامر فلا يقتضي المرة والدوام بل هو للقدر المشترك بينهما ووافقهم
الفخري في ذلك ونسب القول بالدوام الى الشهرة وللعلامة قولان قال في النهاية
انه يدل على الدوام وقال في التهذيب انه لا يدل عليه لنا استدلال السلف به اي
بالنهي على دوامه اي النهي او المنهي عنه من غير نكير فيكون اجماعا منهم وهو حجة
في مدلولات الالفاظ واحتج بعضهم بان ترك الفعل في شيء من الاوقات امر
عادي فلا حاجة فيه الى النهي فلولا انه للدوام لكان صدوره عبثا والجواب ان الترك
نوعان عادي وامتثالي والثاني انما يترتب على النهي ويقتضي منع المكلف من ادخال
المهية في الوجود وهو انما يتحقق اذا امتنع من ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع
ادخال فرد ما يكون قد ادخل تلك المهية في الوجود لاشتمال ذلك الفرد عليها وهو خلاف
مقتضى النهي والجواب ما اشار اليه بقوله والمستدل بالمنع من ادخال المهية في
الوجود ان عنى المنع منه دائما فمصادرة لانه المطلوب والا اي وان لم يعن ذلك
بل عنى اعم من ان يكون دائما او غير دائم لم ينفعه ذلك الا انه لا لان وله وهو
انما يتحقق بطرح بعض بل اللازم على هذا التقدير كونه للقدر المشترك بينهما واجاب
العلامة عن هذا الاعتراض بان فيه نظر لان الامتناع عن ادخال المهية انما
يتحقق مع الدوام اذ مع عدمه يتحقق الادخال الممنوع منه ولا يخفى ما فيه قيل او اي
المرتضى واتباعه ورد اي النهي لهما اي للدوام وعدمه كقوله تعالى ولا تقربوا
الزنى فانه للدوام ونهى الطبيب للمريض عن اكل اللحم فانه ليس للدوام فيشترك
اي فيكون للقدر المشترك بينهما لا لاحدهما ولا لاحدهما لا اصالة عدم المجاز والاشتراك

ويقيد

ويقيد بالدوام نحو لا تزن ولا تسرق وبنقيضه نحو لا تاكل السمك ولا تشرب
اللبن في هذه الساعة بلا تكرار في الاول ولا نقض في الثاني قلنا
قرينة التوقيت وهي المرض فانه فكانه قال لا تاكل اللحم الى وقت الصحة فالنهي
ههنا لعدم الدوام مجازا ونحن لا نقول بعدم جوازه بل نقول بانه للدوام مجردا
عن القرائن والتصريح بما علم ضمنا تاكيدا له غير معيب فالتقييد بالدوام مع افادته اياه
غير منكر ولا موجب لتكرار مردود واما التقييد بعدم الدوام فقرينة تجوز فهو خارج
عن محل النزاع ولم يتعرض له المص لان الجواب الاول يدفعه ايضا فصل في بيان
مسئلتين احدهما ان النهي هل يدل على فساد المنهي عنه مط او لا يدل عليه
مط او يدل عليه في العبادات دون غيرها والاخرى انه على تقدير عدم دلالته
عليه هل يدل على صحته ام لا ولا بد قبل الخوض في المقصد من تقديم معنى الفساد فنقول
الفساد في العبادات عدم الاجزاء سواء فسر بما لا يوافق امر الشارع او بما لا يسقط
القضاء كما لو قال الشارع لا تصم يوم العيد فلو صمت عن قضاء رمضان او نذر
او كفارة لا يقع مجزيا فلا يقع الخروج عن العهدة وفي المعاملات عدم كونها سببا مفيدا
لاحكامها وثمراتها المقصودة منها كنهيه عم عن بيع النقدين متفاضلا فلو باع على وجه
التفاضل لم يكن هذا البيع سببا لحل الانتفاع باحد العوضين اذا عرفت هذا فنقول
وله النهي في العبادات احترازا عن النهي في غيرها من المعاملات والايقاعات
فانه لا يدل على الفساد مط سواء كان نهيا عنها نفسها او عن جزئها او وصفها او امر
خارج عنها لازم لها او مفارق عنها لانه لو دل عليه لدل اما بالمطابقة او بالتضمن
او بالالتزام والكل باطل فانتفت الدلالة قطعا اما بطلان الاولين فظ
لان البيع مثلا ليس موضوعا للعدم مترتب اثره عليه ولا المعنى هو جزؤه واما بطلان الثالث

فلان شرط اللزوم الذهني وهو مفقود فانه لا يلزم من تصور تحريم البيع تصور عدم ترتب
اثره عليه لعينها كالصلوة او جزئها كالقراءة او شرطها كالطهارة يدل شرعا على
فساده لا لغة فان واضع اللغة ربما لا يخطر بباله الاجزاء وعدمه فليس في لفظ النهي
ما يدل عليه قطعا لكشفه اى النهي عن قبح المأتي به لان تعلق النهي به يتوقف
عند القائلين بحكم العقل على وجود وصف يقتضيه وهو القبح فهو غير المأمور به لوجوب
اتصافه بالحسن والفعل الواحد بالشخص يمتنع اتصافه بالضدين معا واذا لم يكن
مأمورا به لم يكن مجزيا وهذا معنى الفساد وبهذا القدر يتم الدليل فلا حاجة الى قوله
فلا امتثال بل الاولى تركه لئلا يرد انه قد لا يكون هناك مأمورا به كالنهي
عن صلوة الحائض مثلا فلا يصح ذلك التفريع مطلقا وعلى تقدير وجوده جاز ان يكون
المأتي به متضمنا لحصول الوصال وعدم الامتثال ح ممنوع وفيه نظر لانه يجوز
ان يكون لفعل واحد جهتان متغايرتان مقتضيتان لتعلق امرين متقابلين
به كالصلوة المكتوبة في الدار المغصوبة فلا يلزم من كشف النهي عن قبح المأتي به
كونه غير مأمور به اصلا والجواب عنه بان الجهتين ان تغايرتا كان الامر والنهي
متعلقين بشيئين متغايرين لا بشيء واحد وهو غير ما نحن فيه وان تلازمتا كان
كل واحدة منهما من ضرورات الاخرى واذا كان كذلك كان تعلق الامر باحديهما
يستلزم تعلقه بالاخرى لما مر من ان الامر بشيء امر بما هو من ضروراته فاذا تعلق
النهي بهذه الجهة لزم ان يكون هناك شيء واحد هو مأمور به ومنهي عنه فيعود المحذور
ليس لسديد اما اولا فلان الامر بالشيء يستلزم الامر بما يتوقف عليه ذلك الشيء
لا ما يقارنه ويلازمه كما مر واما ثانيا فلانه ليس المأمور به والمنهي عنه نفس الجهتين
بل الشيء الذي ثمه جهتان فلا يلزم على تقدير عدم تلازمهما تعلق الامر

والنهي

والنهي بشيئين لا بشيء واحد ولما كان هذا الدليل مخدوشا بعضهم اختار الدليل
الخارج منه بقوله ولامتناعه اى النهي مع تساوي الحكمتين حكمة الامر وهي الجهة
المرجحة للفعل وحكمة النهي وهي الجهة المرجحة للترك سواء اريد بالجهتين الحسن
والقبح كما نقول او ترتب المصلحة والمفسدة كما يقول الاشاعرة فان افعاله
تعالى واحكامه لا تخلو عندهم عن حكم ومصالح مقصودة راجعة الينا وان لم تكن واجبة
وذلك لان الحكمتين اذا تساوتا تعارضتا وتساقطتا فكان النهي عنه ممتنعا
لخلوه عن الحكمة او مرجوحية حكمته اى حكمة النهي بل امتناع النهي في هذه الصورة
اولى منه في الصورة الاولى لان الصحة ترجح باعتبار قدر زائد خالص عن معارض
وامتناع الصحة مع رجحانها اى حكمة النهي لخلو الفعل عن المصلحة لسقوطها
بالمعارض الذي هو اقوى منها فالنهي ح يدل على امتناعه وهو عبارة عن
فساد المنهي عنه واستدل من قال بان النهي يدل على الفساد لغة ايضا
بان الامر يقتضي الصحة والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان
فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد والجواب لا نسلم ان الامر
يقتضي الصحة لغة بل يقتضيها شرعا ونحن نقول بمثله في النهي ولو سلم فلا نسلم
ان النقيضين مقتضاهما نقيضان لجواز اشتراكهما في لازم واحد كالتأثير
الحاصلة من الحرارة والبرودة ولو سلم فلا نسلم ان النهي يقتضي الفساد
لان حكم الامر انه يقتضي الصحة فنقيضه انه لا يقتضيها ولا يلزم منه انه
يقتضي عدمها اعني الفساد لان السالبة البسيطة اعم من الموجبة
المعدولة المحمول والعام لا يستلزم الخاص والشيخ ساوى العبادة وغيرها
في الدلالة على الفساد والدليل المذكور جار فيه اى في غير العبادة ايضا

والمباحث على النوعين مستظهر بالتكرر جهات البحث فان له ان يقول لو
تم الدليل المذكور على عدم دلالته على الفساد في المعاملات لجرى في العبادات ايضا
وعلى من عمم الحكم امتناع الصحة بمعنى ترتب الاثر على العقد برجحان حكمة النهي ممنوع
اذ من الجائز انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء مثلاً مع ترتب
اثره اعني انتقال الملك عليه والمسئلة الثانية ما اشار اليه بقوله وابو حنيفة
وتلميذه محمد بن الحسن الشيباني قالا يدل النهي عن الشرعيات كالبيع والصلوة
ونحوهما مما اعتبر له الشارع زايداً على ما يعتبر في وجوده الحسي اركاناً وشرائط مخصوصة
واما ما لم يعتبر فيه ذلك من الافعال الحسية كالقتل والزنا فالنهي عنه لا يدل
على صحته بالاتفاق على صحة المنهي عنه على معنى انه اذا كان امراً شرعياً
لا يكون النهي عنه موجباً لقبحه في عينه بل يوجب قبح امر لازم او مفارق بحيث
يمكن ايقاعه على وجه شرعي وان كان ناقصاً قليل الثواب حتى انه ينعقد
عنده نذر صوم يوم العيد ولو صام خرج بعض العهدة الا انه لا يجب
عليه القضاء اذا افسده او تركه والا اي وان لم يكن صحيحاً لامتنع
شرعاً ولا يتصور له وجود شرعي واذا امتنع فلا يمتنع بالنهي عنه كما لا يمنع
الاعمى عن الابصار لان التكليف للابتلاء والابتلاء بالنهي انما
يتحقق اذا كان المنهي عنه متصور وجوده من المكلف باختياره ليبقى مبتلاً بين
ان يفعل فيعاقب او يكف فيثاب ولما كان المنهي عنه كالصوم في
ذلك اليوم في العيدين مثلاً غيراً لا امراً شرعياً على ان الشرعي المعتبر هو
الصحيح لا الفاسد كالامساك المطلق في العيدين وهو معنى لغوي
لا الصوم الشرعي الذي هو امساك مخصوص مع النية واللازم باطل

للايقاع

للايقاع على انه لو امسك فيهما بغير نية لما اثم ولوجوب حمل اللفظ في الشرع
على معناه الشرعي والجواب عن الاول انه ان اريد بالامر الشرعي المسمى
به شرعاً وان لم يكن مأخوذاً مع شرائطه فالملازمة الاولى ممنوعة لان النهي
يتعلق ح بذات الفعل فقط وعدم صحته لانتفاء شرائطه لا يوجب امتناعه
لجواز وجوده وهو مشتمل عليها وان اريد به الشرعي المعتبر المقترن مع جميع الشرائط الوجودية
والعدمية فهي وان كانت مسلمة باعتبار ان النهي ح يتعلق بايقاع الفعل فلو لم يكن
الايقاع صحيحاً كان ممتنعاً لكن منعنا الملازمة الثانية وهي قوله فلا يمنع وقلنا
امتناعه اي المنهي عنه بهذا المنع الذي حصل بالنهي لا يمنع النهي السابق عليه وهذا
ليس بممتنع كما في تحصيل الحاصل انه اذا كان للحاصل بهذا التحصيل لم يمتنع و
فيه ان المأخوذ مع جميع الشرائط لو لم يكن صحيحاً لكان ممتنعاً بالذات اذ المنافي
لصحته على هذا التقدير ليس الا ايقاعه فلو كان ايقاعه منافياً لها كان عدمه شرطاً
لتحقق مسماه الشرعي والمأخوذ مع جميع الشرائط التي من جملتها عدمه ممتنع بالذات
قطعاً فلا يمنع اصلاً لا بهذا المنع ولا بغيره فان ذلك مثل النهي عن الصعود
الى السماء بل هذا اقرب لان الصعود غير ممتنع لذاته فالاولى منع الملازمة
الاولى بمنع انحصار الشرعي في الشرعي المعتبر فليتأمل والجواب عن الثاني
بالمنع والنقض اما الاول فاشار اليه بقوله والشرعي غير منحصر في المعتبر و
هو الصحيح المجتمع للشرائط بل المراد به هنا ذو الصورة المعينة اي ما سماه
الشارع صوماً وصلوة مثلاً وان فسد لفقدان جملة من شرائطه فالملازمة
ح ممنوعة لان الصحة اخص من الشرعية وانتفاء الاخص لا يوجب انتفاء العام
على انه لو انحصر الشرعي في المعتبر لكان بطلان اللازم ممنوعاً وقيل يلزم مع ذلك

ان يكون الشرائط الوجودية والعدمية اجزاء للامور الشرعية اذ الشرعي المعتبر هو المقرون
بجميع الشرائط وهو غلط بالاتفاق وقد يجاب عن هذا بان المعتبر هو المعتقد لا المجموع
واما الثاني فاشار اليه بقوله مع النقض اجمالا بصلوة الحائض المنهي عنها
لقوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلوة ايام اقرائك فانه بمنزلة ان يقول لا تصلي فيها مع انها
لو صلت لم يكن صحيحة بالاتفاق وحملها على المعنى اللغوي وهو الدعاء متعذر لعدم
وقوع النهي عن الدعاء اتفاقا وهذا مما يؤيد المذكور لان المراد بالصلوة ليس
الصلوة الشرعية لفقدان شرطها وهو الطهارة وبيع الملاقيح وهي الاجنة
في البطون فانها لو بيعت لم يكن صحيحا فلو دل النهي على الصحة لزم اما القول
بصحة ما وقع الاتفاق على عدم صحته واما الاعتراف بتخلف الدليل عن المدلول
واللازم بكلا قسميه باطل وقد يجاب عنه بان دلالة النهي على الصحة ظاهرة
لا قطعية فقد يتخلف عن النهي لعارض راجح كما في دلالة الامر على الوجوب
والنهي على الحرمة المطلب الثاني في العام والخاص لما كان العام صالحا
للتخصيص لان الخاص عام مع قيد يخصصه ببعض افراده وكان فصوله وجودية
بخلاف الخاص قدم حده وما يتعلق به فقال قيل القائل هو ابو الحسين البصري
العام هو اللفظ وهو كالجنس لشموله العام وغيره وبه يخرج الاشارات و
المعاني الكلية التي هي مدلولاتها فانها غير متصفة بالعموم عنده حقيقة وان اتصف
به عند الاشاعرة القائلين بالكلام النفسي والعقل فانه لا عموم له اذا كان متناولا
لا بحسب الاقسام والجهات ولا بحسب الزمان والمكلفين المستغرق لما يصلح
اي ذلك اللفظ له من المعاني واربما لاستغراق معناه اللغوي وهو ان
لا يخرج شيء من المتعدد الذي يمكن ان يفيده اللفظ فلا يلزم من تعريف العام

الاصطلاحي

الاصطلاحي به تعريف الشيء بنفسه وبه خرج المضمرات والنكرات في الاثبات
وحدانا وتثنية وجمعا عددا كانت النكرة او غيره فان رجلا مثلا يصلح لكل واحد
من رجال الدنيا بطريق البدل ونقض عكسه بالمسلمين والرجال و
نحوهما من الجموع المعرفة باللام المتناولة لكل فرد فرد ان اريد بالموصول
الجزئيات اي جزئيات مفهوم ذلك اللفظ لان عمومية كل واحد منهما باعتبار شموله
لاجزائه كما هو الحق لا باعتبار شموله الجزئيات من المجموع المتعددة فلا يصدق على الحد
فلا يكون جامعا وبالرجل ولا رجل ونحوهما من المفرد المستغرق ان اريد به الاجزاء
لان عموميتهما باعتبار الجزئيات من افراد الرجل لا باعتبار الاجزاء فلا يصدق
الحد عليهما فلا يكون جامعا واذا بطل ارادة خصوص احد هذين الامرين
فتعين ارادة الاعم اي الشامل لهذا وذاك فانتقض طرده بزيدين وزيدون
ونحوهما من المثنى والمجموع المنكرين والجمل نحو ضرب زيد عمروا وعشرة واشباهها
فان كل واحد من هذه الالفاظ وان لم يكن مستغرقا لما يصلح له من الجزئيات
بل تناوله له تناول احتمال لكنه مستغرق لما يصلح له من الاجزاء فيصدق الحد
عليه بهذا الاعتبار مع انه ليس بعام وانت خبير بان هذا انما يرد على تقدير الاعم
ويرد على تقدير تعلق الارادة بالاجزاء فقط فلا يكون مما خرجنا بارادة الاعم
كما يشعر به ظاهر كلامه وقد يسدد اي هذا الحد بتمحلات الاول ان المراد
بالموصول الجزئيات وعموم الجمع انما هو باعتبار تناوله للجماعات دون الاحاد
ورد هذا بانه خلاف التحقيق اذ التحقيق ان الجمع كالمفرد المعرف عمومه باعتبار
شموله للاحاد وفي نحو لا احب الظالمين ينقلون الى عدم محبته احدا من الظلمة
ابتداء من دون خطور المجموع بالبال الثاني ان المراد بالجزئيات ما يكون

جزئيات مفهوم بنفس ذلك اللفظ او ما اشتمل عليه ذلك اللفظ حقيقة كالرجال والمسلمين
او حكما كالف ولام لانه بمنزلة الجمع للفظ المراد في المرة الثالث ان اللام
مبطل معنى الجمعية فح يصدق على الرجال والمسلمين انهما يستغرقان جميع جزئيات
مفهومهما بعد دخول اللام وزاد الفخري في هذا الحد قوله بوضع واحد لئلا ينتقض
طرداً بالمشترك اذا استعمل في جميع معانيه فان صلاحيته لها انما هو باوضاع
متعددة لا بوضع واحد فلولا هذا القيد لدخل في الحد مع انه ليس من افراد المحدود
وكذلك يخرج به اللفظ اذا استعمل في معناه الحقيقي والمجازي وفيه نظر اما اولاً فلان
المشترك على تقدير جواز استعماله في معانيه وان كان مستغرقا لها لكنه لا يستغرق
لجميع ما يصلح له لانه يصلح لكل واحد واحد من جزئيات تلك المعاني وهو
غير مستغرق لها وكذا الحقيقة والمجاز فهما يخرجان بالقيد الاول واما ثانياً
فلان المراد بالموصول ان كان ما وضع اللفظ بازائه حتى يكون العام عبارة
عن لفظ يستغرق جميع مدلولاته الحقيقية بوضع واحد كان باطلا بالضرورة لاستحالة
ان يكون اللفظ موضوعاً لكل واحد من المعاني المتكثرة على الاستقلال
بوضع واحد ولان اللفظ اذا دل على الماهية مع جميع جزئياتها كان عاماً
بالاتفاق وان كان المراد به جزئيات مدلول ذلك اللفظ فلا حاجة
الى قوله بوضع واحد لاخراج المشترك فان مدلولاته ليست لمدلوله بل كل
واحد منها مدلوله بالاستقلال وانما اهمل ابو الحسين هذا القيد لان اللفظ
عنده لا يصلح لاطلاقه على معناه الحقيقي والمجازي ولا لاطلاقه على معنييه الحقيقيين
وتدبر وعكسه ايضاً فان القرء مثلا اذا قصد به جميع الاطهار كان عاما
في ذلك المفهوم مع انه غير مستغرق لجميع ما يصلح له لانه غير شامل الجزئيات الحيض

شمول

مع انه صالح لها فلولا التقييد بهذا القيد لما صدق عليه حد العام مع كونه عاما فلزم
ان يكون الحد غير منعكس الغزالي العام هو اللفظ خرج به غيره مما ذكرناه
الواحد خرج به الالفاظ المركبة الدالة على معاني مفرداتها ونحو ضرب زيد عمراً
ويمكن اخراجها بالثالث لان دلالتها على شيئين انما هي من جهتين لا من جهة
واحدة ومنه قيل ان تقييد اللفظ بالواحد مما لا يحتاج اليه الدال خرج به المهملات
وفيه نظر لانه ان اريد بالدلالة المطابقة خرج به المركبات فلا حاجة الى الواحد وان
اريد بها الاعم منها ومن التضمن دخل في الحد مثل الانسان والعشرة وغيرهما
مما له مدلولات تضمنية من جهة واحدة خرج به المشترك باعتبار مفهوميه لان
دلالته عليهما من جهة وضعين ودخل باعتبار جزئيات كل واحد منهما على
شيئين فصاعداً خرج به المفردات مثل زيد ورجل في الاثبات وينتقض عكساً
بالموصول فانه بصلته عام وليس لفظاً واحداً والمستحيل فانه عام شامل
لكل مستحيل ومدلوله ليس بشيء لان الشيئية تساوق الوجود وطرداً بالمثنى وجمع
المحو عن الامر والاضافة فان الحد يصدق عليهما مع انهما ليسا من افراد
المحدود وكذلك ينتقض طرداً بنحو الرجال اذا اريد بها قوم معهود دون تكثيره
او ما فوقها وقد يصلح تكلفات فيجاب عن الاول بان الموصول وحده
عام والصلة خارجة رافعة لابهامه ولو سلم فالمراد بوحدة اللفظ ان لا
يتعدد بتعدد المعاني كالرجل فانه لا يختلف بارادة اي فرد منه ولا خفاء
في ان الموصول مع صلته كذلك فان قولنا الذي يأتيني فله درهم لا يتغير
بتعدد الآتي من زيد وعمرو وغيرهما من الجزئيات وقد يجاب عنه بان المراد
بالواحد ما يقابل الجملة ولا شك ان الموصول مع صلته ليس بجملة بل هو جزؤها

فيصدق الحد عليه وعن الثاني بان المستحيل شيء لغة فان الشيء عندهم اسم لما يصلح
ان يعلم ويخبر عنه وان لم يكن شيئا بالمعنى المتنازع فيه في الكلام وهو كونه ثابتا متقررا
في الخارج منفكا عن صفة الوجود وعن الثالث بان المراد بالشيئين فصاعدا ما فوقهما
مفهوم العام وتناول المثنى لجزئياته تناول احتمال لا تناول دلالة فلا يصدق
الحد عليه وقد يجاب عنه بان المثنى يدل على اثنين فقط لا على شيئين فصاعدا وبناء
هذا الجواب على ان قوله فصاعدا معطوف على محل المجرور قبله كما في قوله بذهبين
في نحو يجوز اذا غايرا فالعام ح ما دل على اثنين وعلى ما فوقهما ايض والمثنى لما
لم يدل على ما فوق الاثنين لم يرد على التعريف المذكور ولا يرد عليه ان الفاء
تؤذن بالتعقيب وهو فاسد لان الفاء للاشارة الى التقدم الطبيعي لان فهم
ما فوق الاثنين يتوقف على فهمهما من غير ان يكون الموقوف عليه
نعم يرد عليه انه لا حاجة الى الشيئين فصاعدا فالاولى تبديله بالكثرة والمعنى
اجاب عنه بان الغزالي يلتزم عمومية المثنى واورد عليه انه لم يقل بعموميته
حيث حصر صيغ العموم في خمسة والمثنى ليس شيئا منها ويمكن دفعه بانه قال
بعمومية جمع المنكر ولا فرق بينه وبين المثنى ونحن الرابع بانه يلتزم ان الجمع المنكر
والمعهود عام فلا يرد عليك ذلك على انه لو لم يلتزمه لا يمكن دفعه بما ذكرنا اولا
فليتامل الحاجبي ما دل هو اعم من اللفظ فان العموم عنده من عوارض المعنى
ايض ويدخل فيه الموصول مع الصلة دل على مسميات وهي نفس الموجود والمستحيل
وبه يخرج المفردات والمثنى نحو زيد وزيدين وفيه شيء وهو انه لا فرق بين زيد
وعشرة في ان لكل واحد منهما مسميات تضمنية وكما خرج الثاني بقيد
الاشتراك كذلك الاول فاخرج احدهما بهذا القيد والاخر بالمسميات تحكم

وقد

وقد يوجه ذلك بان المسميات في العشرة اظهر لانها مركبة اعتبارية ليست
لها وحدة حقيقية بخلاف زيد فانه مركب حقيقي له وحدة حقيقية حتى ذهب
بعض الناس الى ان ليس له اجزاء بالفعل اصلا باعتبار امر اشتركت تلك
المسميات فيه اي في ذلك الامر وهو يحمل على واحد منها حمل الكلي على جزئياته
وذلك الكلي قد يكون معنى حقيقيا للعام وقد يكون معنى مجازيا كما في عموم
المشترك بين مفهوميه فانه باعتبار معنى مجازي وهو المسمى به وكذا العموم
في الجمع المعرف باعتبار الاحاد فانه ايض باعتبار معنى مجازي وهو مسمى باسم جنسه
المعرف مطلقا قيد لذلك الامر ويمكن ان يجعل قيد الدلالة لا الامر بل هو اولى ودفعه
انه يخرج عن الحد النكرة المنفية لان عمومها ثبت بالقرينة والجواب بان
النكرة نفسها تدل من غير شركة النفي والنفي قرينة لكون دلالتها عامة لا تخفى ما
فيه اي دفعة واحدة وهو قيد للدلالة وقال الحاجبي يخرج باشتركت عشرة
بالنظر الى احادها لا اجزائها لانها جزئيات فلا يصدق على كل واحد منها انه
عشرة وبمطلق المعهود فانه يدل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه
مع قيد خصصه بالمعهودين ويشكل هذا بالجمع المضاف مثل علماء البلد
فانه عام وهو قيد التخصيص وقد يجاب عنه بان المشترك فيه هو المضاف
من حيث انه مضاف وهو في هذا المعنى مطلق بخلاف المعهود فان ما فيه
مشترك فيه وهو مقيد بالعهدية فليتامل نكرة رجل فانه يدل على مسمياته
على البدل لا دفعة ويتطرق اليه البحث من جهات كانتقاض طرده
بمسميات ونحوها من الجموع المجردة فانها داخلة في الحد مع انها ليست
من افراد المحدود عنده وقد يذب عنه بتعسفات كان المراد بالمسميات

اعم من جزئيات الدال ومن اجزائه والجمع المنكر باعتبار اجزائه يخرج بقيد الذكر
وباعتبار جزئياته بقيد ضربة لانه باطلاق واحد لا يتناول جميع مراتب الجموع
وقد يقال المراد بالمسميات الجزئيات فالعام ح ما دل على جميع جزئياته والجمع المنكر ليس بهذا
المثابة وفيه انه لا حاجة ح الى قوله باعتبار امر اشتركت فيه لان عشرة لا يتناول جميع جزئياته
وانه لا يتناول الجمع المعرف فان عمومه انما هو باعتبار اجزائه عند المحققين ويمكن دفعه بما مر
قال العلامة في نهاية والاقرب ان العام هو اللفظ الواحد قد مر فائدة القيدين
المتناول بالفعل لما هو اي ذلك اللفظ صالح له خرج به النكرات بالقوة لا حاجة
اليه لان صلوح التناول انما يكون بالقوة مع تعدد موارده اي ذلك اللفظ خرج
به الدال على معنى واحد كالشمس ويرد سبق الفاعل العموم وعدم امكان اجتماعهما
في لفظ فلا يصح تقييد حصول احدهما بحصول الاخر مع انتقاضه عكسا بالالفاظ
وعلماء البلد والموصولات كالذي يأتي وباسماء الشرط لكونها قابلة للتناول لها قوة ما لا تتناوله
فعلا من زيد وعمرو والجهال وملوك الفرنج والعرب ويمكن توجيهه بتكلف
بان يتصدق الفاعل على الشيء لا على اتصافه باصل الفعل بالفعل بمعنى
ما هو صالح ما كان صالحا له ثم المراد به ما يصح اطلاق ذلك اللفظ عليه حقيقة
ولا يبعد ان يقال هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه نحو الرجال و
لا رجال او جزئياته نحو الرجل ولا رجل ولا ينتقض طرده بالمثنى والجمع
المنكر والمعهود والعشرة والجملة لان وضع كل واحد منها ليس للدلالة
على الاستغراق بل للدلالة على معنى واستغراق الاجزاء انما يحصل تبعا
وضمنا فصل صيغ العموم اي التي يدعي العموم فيها حقائق فيه فقط المراد
انها تدل على كل واحد من افرادها بطريق الحقيقة لا على المجموع من حيث هو

ويظهر الفائدة

ويظهر الفائدة فيما اذا حلف ان لا يصاحب احدا فانه يحنث بصاحبة واحد ولا يعتبر
في حصول الحنث مصاحبة الجميع لا في الخصوص فقط ولا فيه ايضا كاسم الشرط نحو
مهما وايما والاستفهام نحو من وما ومن فانه اذا قيل من ابوك كان يمنع ازيد ابوك
ام عمرو ام بكر وهل الى ذلك احترازا عن التفصيل المتعذر او التطويل المتعسر والموصول
الذي ليس للعهد نحو من وما والذي وانما قدم هذه الثلثة على البواقي لان العمومية انما
تثبت لها بنفسها من غير قرينة بخلاف البواقي لانه اقترن بها ما يوجب عمومها و
اسم الجنس المعرف احترز به عن المنكر بلامه اي بلام الجنس او العموم دون العهد مثل
يا ايها الناس اعبدوا واحتج العلامة وابو هاشم على عدم عموميته اولا بجواز اكلت
الخبز وشربت الماء وثانيا بعدم جواز تأكيده بما يؤكد به الجمع فلا يقال جاءني الرجل كلهم و
لو كان للعموم لصح كما صح جاءني الرجال كلهم والجواب ان القرينة قائمة في الاولين
والتناسب اللفظي مفقود في الاخير ثم ان عدم جوازه بالنظر الى ظاهر اللفظ واما بالنظر
الى تضمن كل فهو الدلالة على جميع الافراد فالقياس جواز ذلك وكان قول الاخفش
الدينار الصفر والدرهم البيض بناء على هذه القاعدة وقد لاح من هذا بطلان
ما حكم به العلامة من مجازية هذا القول او مضاف اذا لم يمكن الاضافة للعهد والجمع
ومثله حكم اسم الجمع كذلك نحو العلماء او علماء البلد حكموا بكذا وهو بدون التعريف او الاضافة
لا يعم خلافا للجبائي وانما قدمهما على الاخيرة لان دلالتهما العموم مع القرينة في
الاثبات وفي هذا المقام نظر لان المعرف بلام الجنس مفردا كان او جمعا
انما يكون حقيقة في الحقيقة في الاستغراق مجازا على ما قرر في علم المعاني فادعاء
انه حقيقة في الاستغراق لا يخلو عن اشكال والنكرة المنفية مط سواء كان النفي
صريحا او ضمنيا وسواء باشر النافي نفسها او عاملها نحو لا رجال في الدار وما

ديناً واحترز بالمنفية عن المثبتة فانها ليست للعموم عند المحققين الا انما يفيده عرفاً
نحو حرمت عليكم امهاتكم حيث يراد بها تحريم جميع الاستمتاعات واذا وقع الجمع المنكر
مثبتاً ولم يفد العموم عرفاً فيحمل على اقل مراتبه خلافاً للجبائي حيث ذهب الى انه
للعموم وههنا بحث لان النكرة في سياق النفي انما تدل على نفي الفرد المنتشر او نفي
الطبيعة من حيث هي ويلزم منه نفي الافراد الذي هو العموم على ما قالوا فحينئذ كان صيغ
العموم بمعنى كونها حقيقة فيه لا يخرج عن قرنه وقيل حقايق في الخصوص المراد به بعض
ما تناوله اللفظ وهو مفهوم شامل لابعاض متكثرة فلا يلزم عليهم استبعاد تعدد الاوضاع
لا فيه اى لا في العموم فقط او لا فيه ايضاً ففي الكلام اشارة الى مذهبين وههنا
مذهب اخر وهو الوقف ذهب اليه الاشعري في احد قوليه ووافقه القاضي
ابو بكر ولم يشر اليه المصنف لعدم الاعتناء به لنا استدلال السلف بها عليه
من غير نكير فيكون اجماعاً منهم وان كان سكوتياً وهو كاف في اثبات مدلولات
الالفاظ اما الاستدلال فمنه احتجاج فاطمة عليها السلام على ابي بكر حين منعها
في توريثها من ابيها فدك بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم ولم ينكر عليها احد من الصحابة
بل عدل ابو بكر الى تخصيصه بما رواه عن النبي صلعم وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث
ومنه احتجاج علي عم في جواز الجمع بين الاختين في الملك بقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم
ومنه احتجاج ابن عباس في تحريم نكاح المرضعة بقوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم
وقال قضاء الله اولى من قضاء ابن الزبير ومنه احتجاج ابي بكر على الانصار
حين طلبوا الامامة بقوله عم الائمة من قريش وسلم منه الانصار ولولا العموم
لما تم ذلك الاحتجاج اذ يبقى التقدير بعض الائمة من قريش وهو لا ينافي
طلبهم ومنه احتجاج عمر على ابي بكر في قضية قتاله مانعي الزكوة بقوله عليه السلام

امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم
واموالهم ولم ينكر عليه احد ولا غيره بل عدل الى التخصيص بالاستثناء وقال اليس قال
الا بحقها والزكوة من حقها فدل هذا على انهما فهما من الناس العموم في وجوب قتالهم
قبل ان يقولوا لا اله الا الله وعدمه بعده ومنه احتجاجهم على اليهود حين قالوا
ما انزل الله على بشر من شيء بقوله تعالى من انزل الكتاب الذي جاء به موسى
فلو لم يكن قول اليهود مفيداً للسلب الكلي لما كان هذا الايجاب الجزئي صالحاً
للرد والتكذيب وامثال هذا اكثر من ان يحصى واعترض بان فهم العموم
جاز ان يكون مستنداً الى القرائن واجيب بان التجويز لا ينافي الظهور والا
لامتنع اثبات مدلول اللفظ والاتفاق في كلمة التوحيد على انها لنفي جميع
الالهة غير الله تعالى فلو لم يكن النكرة في النفي للعموم لما اتفقوا عليه والجعالة
نحو من رد ضالتي فله كذا الظاهر ان ليس المراد به خصوص احد دون غيره والخبر
فلا اضرب احداً اذا ضرب واحداً والكذب فيما ضربت احداً بعد ما ضرب
زيد او قصة ابن الزبعرى بكسر الزاي وفتح الباء وسكون العين والالف
المقصورة وهي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب
جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمداً فاتاه وقال يا محمد اليس قد عبدت الملائكة
والمسيح فتمسك بعموم ما ولم ينكر عليه صلعم بل خطاءه في ادخال ما لم يعقل لهذا
العام فيه بقوله ما اجهلك يا غلام بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل
ثم نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون
احتج من قال بانه للخصوص اولاً بان ارادة الخصوص متيقنة سواء وضع له
او للعموم لانه اما كل المراد او بعضه بخلاف ارادة العموم فانها مشكوك فيه

لجواز ان يكون اللفظ للخصوص فلا يكون العموم متيقناً منهما فجعله للخصوص المتيقن اولى
من جعله للعموم المشكوك فيه والجواب ما اشار اليه بقوله وتيقن ارادة الخصوص
غير ناهض لان تيقن ارادة الجزء من الكل لا يقتضي منع الوضع للكل الا ترى
ان الخمسة متيقنة الارادة من العشرة ولا يقتضي هذا ان يكون لفظ العشرة
حقيقة في الخمسة ولان العموم احوط لاحتمال ان يراد العموم من اللفظ فحمله على الخصوص
وترك بعض الافراد يوجب في لفظ الامر او النهي والاحوط اولى وفيه
ان هذا انما يتم في صورة الايجاب والنهي واما في صورة الاباحة فالامر
بالعكس لئلا يقتضي الى الحرام وثانيا بانه قد اشتهر في الالسن حتى صار مثلا
انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل
بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز الذي
هو خلاف الاصل والجواب ما اشار اليه بقوله والمثل المشهور لا يفيد لان ظهور
ظهور كونه حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انه حقيقة في الاقل
وقد بينا قيام الدليل عليه ولان احتياج خروج البعض عنه الى التخصيص
بمخصص ظاهر في انه حقيقة في العموم ومجاز في الخصوص على انه دليل لنا لان
الظاهر من اطلاق العام هو الحقيقة والتاويل خلافه احتج القائلون بالاشتراك
بان تلك الصيغ تستعمل في العموم تارة وفي الخصوص اخرى والاصل في الاستعمال
الحقيقة فيكون حقيقة فيهما وهو معنى الاشتراك والجواب ان الاشتراك
قد عارضه المجاز في الخصوص والمجاز خير من الاشتراك لما مر فوجب ترجيحه عند
التعارض فصل اقل مراتب صيغ الجمع اشار باقسام الصيغ الى ان التزامه في نحو
رجال ومسلمين وضربوا واضربوا الا في المركب من ج م ع فانه يطلق على الاثنين

الاتفاق

الاتفاق ولا في نحو نحن وانا وما وقع اخبارا عنهما من صيغ الجموع كما في قوله تعالى نحن
خلقناكم وانا معكم مستمعون فانه للمتكلم مع الغير وان كان ذلك الغير واحدا او ربما
يطلق على الواحد تعظيما له حقيقة والمشهور بين المحققين منا ومن المخالفين
الاثنان كما ذهب اليه جماعة منهم الغزالي فلا يصح اطلاقه عليهما الا مجازا
ونقل عن الشافعي وابي حنيفة انها لا تطلق عليهما مجازا ايضا ونقل عن الامام انه قال
في البرهان يجوز اطلاقها مجازا على الواحد ايضا لنا تبادر الزائد عليهما عند اطلاقها
بلا قرينة وذلك دليل على انها حقيقة فيه دونه لما هو معلوم من ان علامة المجاز ان يتبادر
غيره احتج الخصم اولا بقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد بالاخوة ما يتناول الاثنين
لانهما يحجبان ايضا اجماعا والاصل في الاطلاق الحقيقة وثانيا بقوله تعالى انا معكم
مستمعون والمراد به موسى وهرون وثالثا بقوله ع الاثنان فما فوقهما جماعة وهو
صريح في صحة اطلاق لفظ الجمع عليهما لانه مشتق من الجماعة ومعناها والجواب عن الاول
انا لا نسلم ان المراد ما ذكرت بل المراد هو الثلثة وحجب الاخوين للام عن الثلث
انما هو للاجماع لا للاية وهي غير نافية منه اذ لا يلزم من كون الاخوة حاجبين ان
لا يكون الاخوان حاجبين ومما يؤيد هذا ما نقلوه عن ابن عباس انه قال لعثمن حين
رد من الثلث الى السدس باخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس
وليس الاخوان اخوة في لسانك فقال لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي
سلمناه ولكن غايته استعمال الاخوة في الاخوين ولا يلزم منه مدعاكم وهو كون الاستعمال
بطريق الحقيقة لجواز ان يكون ذلك بطريق المجاز لقرينة كالاجماع او النص او غيره
على ان الاطلاق انما يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل على عدمها وقد مر دليلنا
عليه وعن الثاني المنع من ارادتهما فقط وقوله تعالى انا معكم لهما مع فرعون تغليب

للحاضر على الغائب ولم يسلم فلانم ان ذلك من باب المفهوم وعن الثالث انا لانم ولا ترجيح
على ما ذكرت وظ قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة لانعقادهما اى الجماعة وحصول فضلها
بهما فى الصلوة او فى السفر على اختلاف التفسيرين لا التعليم اللغة والتوقيف عليها لانه
بعث لتعليم الاحكام دون اللغة ولان اللفظ اذا كان له محملان شرعى ولغوى وجب
حمله على الشرعى مع ان البحث فى صيغ الجمع لا فى لفظ فهو على تقدير تمامه خارج عن محل
النزاع ولما فرغ عن مباحث العام شرع فى مباحث الخاص فقال فصل التخصيص
قصر العام اى حبسه على بعض مسمياته اى جزئياته او اجزائه ومنعه من التعدى وزوال
جميعها اما بحسب الحكم فقط او بحسب الحكم والدلالة معا فالحد يتناول تخصيص العام
من حيث الحكم وهو ما اذا اريد جميع المسميات وقد اقتصر الحكم فيها على بعضها
كما فى الاستثناء عند المص وغيره من المحققين وتخصيصه من حيث الذات وهو
ما اذا اريد من اللفظ الذى كان يتناول جميع المسميات فى نفسه بعضها وقصر الحكم
عليه كما فى غيره والحكم على التقديرين ليس عند الاطلاق الا لبعضها فلا يرد عليه
النسخ لان الحكم فيه عند الاطلاق ليس مختصا ببعض المسميات على الاصح وفيه شىء وهو
ان العام والخاص متعاديان فى الظهور والخفاء فلا يستقيم اخذ احدهما
فى حد الاخر ولطلق التخصيص على قصر غيره فيق هو القصر اللفظ على بعض مسمياته
وهذا التفسير اعم من الاول لانه يتناول تخصيص ما يعد عاما فى العرف لتعدد مسمياته
الغير كعشرة فانه عام فى العرف باعتبار الاجزاء والاستثناء منه مثلا تخصيص
وقيل التخصيص بالمعنيين لا يمكن الا فيما يؤكد بكل وهو ذو اجزاء يمكن افتراقها
حقيقة نحو الالف كلهم او حكما نحو الجارية كلها وذلك ليكون له بعض يمكن القصر عليه
ولان التاكيد انما هو لدفع ارادة القصر وكون اللفظ تجوزا او سهوا فلا زما

وادور عليه

وادور دعليه بان هذا يشكل بمثل ما رايت احدا فانه يصح التخصيص ولا يصح التاكيد
وبمثل اكلت الرغيف فانه يصح التاكيد ولا يصح التخصيص بالتفسير الاول وكانه اراد
التلازم بين التاكيد والتخصيص باحد التفسيرين لا بكل منهما وح يندفع الايراد
الثانى وقد يجاب عن الاول بانه يصح ما رايت كل احد والتاكيد اعم من التاكيد
الاصطلاحى والملحق به ولشعر كلام المفتاح وهو اى التخصيص بالتفسيرين اما بمتصل غير
مستقل بنفسه لتعلقه لفظا بما فيه العام وهو خمسة على ما ذكره المص الشرط قيل هو
ما يلزم من نفيه نفى امر على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا فيه وهو اما عقلى او شرعى
او لغوى فالاول كالحيوة للعلم والثانى كالطهارة للصلوة والثالث مثل ان دخلت الدار
فرو لها عطه وبهما ان دخل الدار فان اهل اللغة وضعوا اليدل على ان ما دخلت عليه
ان هو الشرط والاخر المعلق به هو الجزاء وهو لتخصيص الاحوال فان الامر بالعطية مثلا
مع الاطلاق يقتضيها على كل واحد ومع الشرط تخص بحال معينة ثم انه اما ان يتحد
او يتعدد واذا تعدد فاما على الجمع حتى يتوقف حصول ذلك المتعدد جميعا او على البدل
حتى يحصل بحصول كل واحد منهما فهذه ثلثة ويتصور مثلها فى الجزاء فيحصل باعتبار
الازدواج بحسب الاتحاد والتعدد بدلا او جمعا تسعة وامثلة الكل مع حكمه واضحة
فان قلت الشرط لا يقتضى وجوده وجود المشروط كما صرحت به وقد ترى كثيرا انهم
يحكمون بوجود المشروط عند حصول شرط قلنا الشرط اللغوى يستعمل غالبا فيما يستتبع وجود
المشروط وانها الشرط الاخر فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الاسباب والشرط كلها
فيوجد المشروط فاذا قيل اكرمك ان تاتنى علم منه ان اسباب الاكرام وشروطه
حاصلة الا الاتيان واذا وجد وجد والاقلام والصفة مثل اكرم بنى تميم
الطوال فخصص بنو تميم بعضهم وهم الطوال ولولا تلك الصفة لعم الطوال

حصول الجزاء على م

والقصار وهي قد يكون وجودية وقد يكون عدمية وقد يقع بعد امر واحد وقد يقع بعد
امور متعددة مثل اكرم بني تميم ومضر وربيعة وحكم عود ها الى الجميع او الى الاخير يعرف
بما مرّ في الاستثناء والغاية وهي طرف الشيء ونهايته ولها صيغتان حتى والى
مثل اكرم الناس الى ان يجهلوا او حتى يجهلوا وحكم ما بعدها في نفسه لما قبلها
والا لكانت الغاية وسطا فخرجت عن كونها غاية هذا خلف نعم قد يثبت ركوني
الحكم بالتبعية اذا لم يمكن تمييزها بمفصل معلوم كما في غسل اليد ثم ان كل واحد منهما
وما فيه بها اما ان يتحد او يتعدد فاما على الجمع او على البدل فيأتي الاقسام التسعة
كما في الشرط واعلم ان حتى قد يأتي لتأكيد العموم وتقويته نحو جاء الحاج حتى المشاة
وتصدق باموالهم حتى الثياب والفرق يظهر بقرينة المقام وبالاخص فهو من ذلك
العام وبدل البعض نحو اكرم العلماء الفقهاء منهم وانما قيده بالبعض
لان غيره من انواع البدل لا مدخل له في التخصيص والاستثناء المتصل نحو
ضربت القوم الا زيدا وانما قيده بالمتصل لان المنقطع لا تأثير له في التخصيص و
لم يقيده به لفهم منه المتصل ايضا لان الاستثناء حقيقة فيه عنده او منفصل مستقل
بنفسه وهو غيرها اي غير الخمسة المذكورة كالحس والعقل والسمع اما الاول فكقوله تعالى
واوتيت من كل شيء فانه عام يتناول السماء والشمس والقمر مثلا والحس خصصه
بغيرها ومنهم من لم يعده من المخصصات لان الحاكم انما هو العقل و
الحس آلة له واما الثاني فكقوله تعالى الله خالق كل شيء فالشيء عام يتناول
ذاته سبحانه ويعلم بضرورة العقل انه ليس خالقا لذاته وكقوله تعالى
ولله على الناس حج البيت فالناس عام يتناول الصبي والمجنون ويعلم بنظر
العلم انهما ليسا مرادين لانتفاء شرط التكليف واما الثالث فكقوله ﷺ فيما

سقت

سقت السماء العشر فما عام يتناول خمسة اوسق وما دونها وقد خصص بقوله ليس
فيما دون خمسة اوسق صدقة وسيتكلم المصنف عن احكام هذا القسم تفصيلا واعلم انهم
قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل انه واحد وقيل انه ثلث وقيل اثنان وقيل جمع يقرب
من مدلول العام وقيل بالتفصيل وهو ما اشار اليه بقوله ويجوز اي التخصيص في الاخيرين
اي الاستثناء والبدل الى واحد نحو عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها
لان البدل هو المقصود والاستثناء في الاستثناء وبعد الانواع فلا اختيارها
والاقرار بشرط عدم الاستغراق لئلا يصير لغوا وفي غيرهما متصل وهو الثلثة الاول
او منفصل واقع في محصور وهو ما يمكن عده بمبادي النظر ولا يكون له قدر معين
قليل لم يعينوه بل احالوه الى العرف الراجح نحو اكرم الناس ﷺ اذا قيل
اثنين وهم خمسة مثلا وفي غيره اي غير القليل وان كان محصورا الى ان يبقى جمع يقرب
من مدلوله قبل التخصيص بان يكون اكثر من النصف حسا او عرفا فلا يصح اكرم
العلماء ويفسر بزيد وعمرو وهم سبعون ولا كل اهل المصر جهال ويفسر باربعة
وهم الف لشاعها الدعوى الاخيرة لغو رأيت كل من في البلد ولم ير واحدا
او ثلثة يحكم بذلك اهل اللغة وذلك دليل على امتناعه لغوا وجب ان
يكون الباقي قريبا من مدلول العام وفيه نظر وفي هذا المقام تبعا لوقوع التخصيص
في الاخبار ايضا ومن خصصه بالاوامر ليس له سند يعتد به قال المرتضى بل هو في
الاخبار اظهر لان التخصيص هو ان يريد المتكلم بعض ما يتناوله اللفظ وهذا
المعنى قيامه في الاخبار اظهر من قيامه في غيرها وليس للمخالف ما يعول عليه وما ذكره
من الادلة كلها مدخول ولا نطول الكلام بذكره وللقاعدة فروع كثيرة لا تخفى
على المتامل فصل العام المخصص بمبين نحو اكرم العلماء الا زيدا حجة يجوز التمسك به

وان كانوا علمائها وسكن البلد اكثر

في الباقي من الافراد عندنا اجماعا بخلاف المخصص بمجمل نحو احلت لكم بهيمة
الانعام الا ما يتلى عليكم فانه ليس بحجة لان اي بعض فرض يجوز ان يكون
هو المستثنى فلا يحصل الظن بالباقي والمخالف فرقه اقوال اولها انه حجة ان
خصص بمتصل والا فلا وثانيها انه حجة ان كان منبئا الى الباقي قبل التخصيص
مثل اقتلوا المشركين فانه ينبئ عن الحربي وينتقل الذهن اليه ويعلم حكمه كما ينبئه
عن الذمي والا فلا مثل السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه لا ينبئ
عن السارق قدر النصاب من الحرز وثالثها انه حجة ان لم يكن قبل التخصيص
محتاجا الى البيان ولا يكون اجمالا بوجه كالمشركين فانه بين والا فلا مثل اقيموا
الصلوة فان الصلوة تحتاج الى البيان قبل اخراج صلوة الحائض مثلا لاجمالها
في الكمية والكيفية ورابعها انه ليس بحجة اصلا وخامسها وهو مختارها انه حجة
في اقل الجمع وهو ثلثة او اثنان على الرأيين فاذا قيل اكرم السادة الا فلانا
عد ممتثلا باكرامه ثلثة منهم او اثنين لنا ان العام قبل التخصيص حجة في الباقي والاول
بالاتفاق فيكون بعده حجة في الباقي لان الاصل بقاء ما كان عليه الا ان
يوجد معارض والاصل عدمه وما ذكروا من الدلائل مدخول واحتجاج السلف به
اي بالعام المخصص بمبين كما مر فيه اي في الباقي بلا نكير فيكون اجماعا منهم
وهو حجة في مدلولات الالفاظ وهذا ينتهض حجة على الجميع كالاول لو ثبت
احتجاجهم لا ينتهض حجة على الثاني اذا قال له السيد اكرم العلماء الا فلانا
باهمال الكل اي كل الباقي وان كان باهمال واحد منه وهذا يدل
على كونه حجة فيه ومنع ذلك مكابرة وانت خبير بان هذا الدليل يجمع انواع المخصص
والا فلا وعصيان العبد والثالث لان العلماء ينبئ عن جميع جزئياته

ومن

ومن الالفاظ الظاهرة ولكن هذا لا يضر لانه مناقشة في المثال واستدل
بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكان افادته له موقوفة على افادته للاخر بالبعض واللازم
باطل لانه ان عكس لزم الدور والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو التحكم ولما لم يكن
هذا تماما ارتضاه المعارضة بقوله لا للزوم الدور اي ليس حجيته في الباقي
للزوم الدور على تقدير التعاكس او التحكم على تقدير عدمه لانه دور معية وهو ان يكون التوقف
من الطرفين لا بطريق التقدم كتوقف كل من الابوة والبنوة على الاخرى وتوقف
قيام كل من اللبنتين المتساندتين على قيام الاخرى وما نحن فيه من هذا القبيل اذ لا
تقدم لدلالته على البعض على دلالته على الاخر وهذا ليس بمحال وانما المحال التوقف من
الطرفين بطريق التقدم لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وهو المراد بالدور اذا
اطلق دون الاول بل اطلاقه عليه مقيد بقيد المعية وقد يشتبه لعدم التمييز فيطلق
لفظ الدور وقال صاحب المنهاج يمكن ان يجاب بانه لو كان دور معية
كما في المتضايفين لما امكن تعقل احد الدلالتين بدون الاخرى لكنه امكن
واذا توقفه ولم يكن توقف معية كان توقف سبق ولزم المحال ورد بان توقف
المعية في الوجود لا يستلزم توقف المعية في التعقل كما في العلة المستقلة ومعلولها
على معه قالوا القائل من ذهب الى الرابع والخامس فالمتعلق طرفان ودليلان ففي
الكلام لف ونشر بطريق الاجمال تعددت بالاتفاق مجازاته اي العام الذي
لم يرد به حقيقته فرد اي فبقي مترددا بين تلك المجازات لان بعضها ليس اولى
من الاخر فلا يكون حجة في شيء منها وكون الاقل متعلقا به يعارضه كون الجميع
اقرب الى الحقيقة فتساقطا وقال من ذهب الى الخامس بعد تسليم تعدد مجازاته
والمتحقق اقل الجمع والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه فهو حجة في الاقل وفيه نظر

لان كون الاقل محققا يعارضه كون الجميع اقرب الى الحقيقة فقط اعتباره قلنا تعين
اى الباقى من بين المجازات بالدليل المذكور وتحقق فلا تردد ولا شك بعده
وما ذكرتم انما يفيد اذا لم يكن دليل على تعيين احدها وفروع هذه المسئلة
كثيرة جدا فصل السبب اى سبب ورود العام لا يخصص العام خلافا للمزنى تخصيص
وابى ثور وهو منقول عن الشافعى فى هذا اذا استقل ونعنى بدون ذلك السبب
الا فهو تابع له فى العموم والخصوص نحو نعم لمن قال اتوضأ بماء البحر وكفر لمن قال
واقعت اهلى فى نهار رمضان جوابا كان ذلك العام او غيره ومن اقتصر
بذكر الجواب كفانه اراد به ما بنى على السبب وان لم يكن سوالا اذ ذكره وذلك
بطريق التمثيل كبير بضاعة بضم الباء او كسرها فانه لما سئل صلعم عن مائها وقد القيت
فيه نجاسة قال خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شئ الا ما غير طعمه او لونه او ريحه
وشاة ميمونة فان العامة روو ان النبى صلعم لما مر بشاة لها وهى ميتة
قال ايما اهاب دبغ فقد طهر ففى هاتين الصورتين العبرة بعموم اللفظ فيحكم
بطهورية كل ماء وطهر كل اهاب لقيام المقتضى للعموم اللفظ الموضوع له
مع عدم المنافى له لان الاصل عدمه فمدعيه يحتاج الى البيان ولانه ليس
الا خصوص السبب وانه ليس بمناف اذ يمكن الجمع بينهما بان يجعل من افراده بجمل
واحتجاج الامة اى بعضهم مع سكوت الباقين باية السرقة على القطع للسرقة
منطو الظهار واللعان على اجراء الحكم فى كل مظاهر وملاعن مع ان كل
واحد منها وردت على سبب خاص اما الاول فلانها نزلت فى سرقة المجن
او رداء صفوان واما الثانية فلانها نزلت فى سلمة بن صخر واما الثالثة
فلانها نزلت فى هلال ابن امية ولو كانت العبرة بخصوص السبب دون عموم اللفظ

لما احتجوا

لما احتجوا بها فلو الموضع العام للسبب وغيره لجاز اخراج السبب اى الفرد السبب
عنه بالاجتهاد كغيره من الافراد المندرجة تحته لتساوى نسبته الى الجميع فيحكم
بعدم طهورية بئر بضاعة وعدم طهارة اهاب شاة ميمونة واللازم باطل بالاتفاق
فالملزوم مثله ولما كان نقله اى السبب بلا ثمرة لعدم اختصاصه بالحكم وهو باطل
بالضرورة لان العقلاء لا يدونون ما لا فائدة فيه وفى حفظه وبيانه ولا يتعبون
انفسهم فى ذلك ولفاتت المطابقة بين الجواب والسؤال بالضرورة وانه
يجب نفى مثله عن الشارع ولحنث من حلف لا تغديت بكل نقد الظرف
متعلق بقوله حنث والا للسببية بعد ان قيل له تغد عند الملائم بقوله لا تغديت اى
تغدى بلفظ الماضى تغدى مع ان الحنث انما هو بالتغدى عنده لا عند
غيره بالاتفاق ولما فرغ عن تحرير ادلتهم شرع فى بيان الاجوبة على ترتيبها
فقال قلنا الملازمة فى الكل ممنوعة اذ القطع بارادة دخوله اى السبب
فى العام لحصوله من اجله مانع من اخراجه عنه ولا محذور فى ان يدل دليل
على ارادة خاص معين من العام فيصير نصا فيه فقط بدا فى غيره فيجوز اخراج
غيره دونه وهذا المنع اى منع اخراجه الدليل مع معرفة السبب الذى لاجله
شرعت الاحكام ثمرة فى نقله فلا يلزم من انتفاء الثمرة المعينة اعنى اختصاص
الحكم به انتفاؤها مطلقا والمطابقة بين الجواب والسؤال بالزيادة هذا حال
لما اسند اليه قوله حاصلة او ظرف له والباء بمعنى مع فان قيل الاولى
ترك الزيادة رعاية للتناسب اجيب بان افادة الاحكام
الشرعية اولى من رعاية الاحكام اللفظية عنده وسبب الحنث اى
عدم الحنث حين التعدى بغيره او سبب الحنث للتعدى عنده فقط

دون غيره عرف خاص وهو عرف المحاورة الدال على انه ما تغدى عنده الا مطلقا
فقد خصص ذلك العام بالسبب المخصوص واخرج عنه غيره لمانع وهذا لا يقتضى
الا يكون عاما بلا مانع كما في غيره من العمومات ويفهم منه ان العرف من المخصصات
وصرح به الشهيد في قواعده وزاد عليه النية كقوله والله لا اكلم احدا وقصد به
زيدا فرعان الاول لو ادعى الرجل في موضع فيه منكر فقال والله لا احضر ذلك الموضع
فان اليمين مستمرة وان رفع المنكر الثاني لو سلم عليه جماعة وفيهم زيد هو المقصود بالتكلم
فيجب الرد على غيره ايضا بناء على القاعدة فصل تخصيص السنة بمثلها الاحاد
بالاحاد والمتواتر بالمتواتر والاحاد بالمتواتر واما العكس ففيه الخلاف لنا
انه لو لم يجز لم يقع وقد وقع فان قوله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة مخصص
لقوله فيما سقت السماء العشر ولان اعمال الدليلين اولى من اهمالهما
واهمال احدهما لان الاصل في الدليل هو الاعمال قالوا المخصص
هو الكتاب لقوله تعالى في وصفه تبيانا لكل شيء فلو جاز تخصيص السنة بالسنة
لزم وقوع نقيض ما نطق به القرآن قلنا المخصص هو الرسول لقوله تعالى لتبين
للناس ما نزل اليهم فلو جاز تخصيص السنة بالكتاب لزم ذلك بعينه والحق
ان الكل ورد من عنده وكان هو المبين تارة بالقرآن وتارة بالسنة فلا
تنافي بينهما وبالاجماع اجماعا كما انه لا يجوز العكس اتفاقا والتخصيص
بالتحقيق لتضمنه نصا مخصصا ولهذا اذا خالف الاجماع ما هو نص في حكم من
غير عموم كان متضمنا لنص ناسخ لذلك النص ومن ثمة قالوا الاجماع لا ينسخ ولو
جوزه العلامة وجماعة به واطلاقهم القول بان الاجماع يصلح مخصصا
ولا يصلح ناسخا انما هو مجرد اصطلاح كما صرح به بعض المحققين والكتاب به

اي بالاجماع

اي بالاجماع كتخصيص والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم
ثمانين جلدة بالاجماع على ان العبد عليه نصف الثمانين وقوله تعالى فعليهن نصف ما
على المحصنات من العذاب لم يثبت به الا في الاماء والقياس عندنا باطل
ونفسه كتخصيص والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء بقوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وبالمتواتر قولا كان او فعلا او تقريرا
كتخصيص قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بقوله عليه السلام القاتل لا يرث وتخصيص
الزاني والزانية فاجلدوا برجمه الزاني المحصن لا بالخبر الواحد في الاصل وان
انتشر بعد فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطيهم على الكذب عند الشيخ واتباعه
وجوب العمل به عنده لا يقتضي القول بالتخصيص كما انه لا يقتضي بالنسخ
وجوزه العلامة وجماعة منهم اصحاب المذاهب الاربعة وقيل القائل عيسى بن
ابان جاز ان خص العام قبله اي قبل التخصيص بخبر الواحد بقاطع متصلا كان
او منفصلا والا فلا وقيل القائل هو القاضي ابو بكر بالوقف فيما يعارض
فيه الخاص من افراد العام وبالعمل فيما سواه فلا يرد ان الوقف يوجب
الغاء الدليلين وهو باطل ومال اليه المحقق وهو اسلم وقال الكرخي
جاز ان خص قبله بمنفصل قطعيا كان او ظنيا والا فلا هذا بناء على ان المخصص
بالمنفصل مجاز عنده دون المخصص بالمتصل المانعون خبر الواحد ظني بخلاف
الكتاب فانه قطعي ولا يعارض ظني قطعيا لاستحالة تقادمه الاضعف للاقوى
بالضرورة ولو خص الكتاب بخبر الواحد لنسخ به واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم
مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص اذ هو تخصيص في الازمان
والتخصيص المطلق اعم منه الجواب لا نسلم ان التخصيص المراد هنا

اعم من النسخ مثلا لكنه رفع للبعض والنسخ رفع للكل فالتخصيص اهون واذا كان
كذلك فلا يلزم من جواز تاثيره في الاقوى قال المرتضى لقائل ان يقول رفع الكل
بعد العمل به اهون من رفع البعض قبل العمل به فالنسخ اهون بهذا الاعتبار من
التخصيص فاذا جاز التخصيص به فجواز النسخ اولى ويمكن ان يجاب عنه بان هذا
انما يرد لو قيل مدخول ذلك البعض في الخطاب وهو مراد للنبي عليه السلام وليس
المراد كذلك لان المخصص كاشف عن ان النبي عليه السلام لم يرده في حال الخطاب و
قالوا ايضا قال عليه السلام اذا روي حديث مني فاعرضوه على كتاب الله
فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه وخبر الواحد المعارض للكتاب
مخالف له فوجب رده فلا يجوز تخصيص الكتاب به قال صاحب المنهاج لو
صح ما ذكرتم لزم عدم جواز تخصيص الكتاب بالمتواتر ايضا لكونه مخالفا له
ح ولكنه جاز اتفاقا واجيب ايضا بوجهين عند لـ اتفاق الاول ان تخصيص
الكتاب بالمتواتر مما اتفق عليه الاجماع بخلاف الواحد الثاني ان المراد
بالحديث في الحديث ما لم يقطع بكونه حديثا كما دل عليه السياق لا المتواتر القطعي
وفيهما نظر اما في الاول فلان المخصص ح هو الاجماع واما في الثاني فلان
ذلك تخصيص من غير مخصص ودلالة السياق ممنوعة المفصلون يعني ابن
ابان واتباعه ويمكن ان يراد الكرخي ايضا وان لم يذكر لاتحاد اليهما انما
يعارض الكتاب به اي بخبر الواحد اذا ضعف العموم بالمجازية اي بحمل العام
على المعنى المجازي لقاطع او لمنفصل مطلقا اذ لا يلزم ح شناعة تغيير القرآن عن
حقيقته الى مجازه بخبر الواحد بل لزم تغييره عن مجازه الى مجاز اخر ولا محذور
فيه لان له قوة التاثير في ذلك المجوزون لو لم يخصص لزم اهمال احدهما

بالكلية

بالكلية ولو خصص لزم اعمالهما ولو من وجه دون وجه واعمال الدليلين ولو
على ذلك الوجه اولى من طرح الواحد لما مر من ان الاصل في الدليل هو
الاعمال ولما فرغ عن حجتهم شرع في بيان ما يرد على حجج خصومهم فقال
وقطعي المتن ظني الدلالة كعمومات القرآن مثلا اذا عارضه معاكسه يعني ظني
المتن قطعي الدلالة كالخبر الخاص وكان لكل واحد قوة من وجه فجمعنا بينهما
بحمل الخاص على موارده والعام على غيرها من الافراد الباقية واعترض
بان القول بالتخصيص يقتضي ترجيح الخاص على العام والتعارض ينافيه واجيب
بانه لا منافاة في التعارض بحسب الذات والترجيح بسبب امر خارج وهو ان كون
الاصل في الدليل هو الاعمال يرجح الخاص واعلم ان الوجه في كون العام ظني
الدلالة دون الخاص انهم قد اختلفوا في وضع العام للعموم فقال المحققون
انه موضوع له وقال طائفة انه موضوع للخصوص وهو في العموم مجاز وقال
الاشعري تارة بالاشتراك وتارة بالوقف ولم يختلفوا في كون الخاص
موضوعا للخصوص وعدم النسخ اي نسخ الكتاب بخبر الواحد للاجماع
على انه لا ينسخ به فلا ينتهض جواز التخصيص دليلا على جواز النسخ واضعف
بالمجازية مطلقا والقول بان خبر الواحد لا يصرف حقيقة القرآن الى مجازه
غير لازم في جواز التخصيص لانا قد ذكرنا ما يدل على جوازه محض اجتهاد
فاين الدليل عليه فصل اذا تنافى في العام والخاص بان يشتمل احدهما
على حكم ايجابي والاخر على حكم سلبي وتعارضا قيل هذا الاتحاد يوجد الا ان
يراد به المنافاة فان قول فهو على هذا لا يكون قسيما للمتاخر وقيل هذا انما يتصور
في فعل خاص له عليه السلام مع قول عام يتناول العام عليه اي على الخاص عند المحققين

وقال الحنفية انهما تعارضا فتساقطا في القدر الذي وقع فيه التعارض وان تقدم العام
فبعد حضور العمل به بعلم ذلك اما بان يكون في لفظ احد الجزئين ما يشعر بالتقدم
او التأخر او بان يضاف احدهما الى وقت او حال يعلم بها ذلك او بان يكون
زمان احد الراويين متقدما على زمان الآخر او بان يخبر صحابي بتقدم احدهما على
الآخر منسوخ فيما تناولاه او في الكل على اختلاف المذهبين والحق ما فصّله
المرتضى وهو انه كلّه منسوخ ان غيّر رفع البعض حكم الباقي بحيث متى فعل لم يكن
له فعل في الشريعة ولم يجر مجرى فعلُه قبل الرفع كنقص الركعتين من اربع فانه
يغيّر حكم الركعتين الاوليين لورود التسليم بعدهما والا فذلك البعض
منسوخ دون الكل كاسقاط عشرة من الثمانين في حد القذف مثلا وانما
حكم ح بالنسخ دون التخصيص كما ذهب اليه صاحب المنهاج وغيره كالحاجبي
لان التخصيص بيان والبيان لا يتأخر عن وقت الحاجة والنزاع عند
غير الحنفية كما دان يكون لفظيا واما عندهم فالعام بعد التخصيص ظني في
الباقي وبعد النسخ قطعي وقبل مخصص لا مخصوص منسوخ الا عند من يجوز نسخ الحكم
قبل وقت حضور العمل به وان تأخر العام فكالمقارن في وجوب بنائه
على الخاص عند المحقق والعلامة واكثر المجتهدين وناسخ للخاص المتقدم
عند المرتضى ره وبعض الحنفية ليس في الذريعة ما يدل على ان مذهبه
في هذه الصورة النسخ غير هذا القول بناء العام على الخاص له شرط
لا بد من اعتباره وهو ان يكونا واردين معا والحال واحدة لان تقدم
احدهما على الآخر يقتضي عندهم النسخ فلا بد من تقدير المقارنة وانت
خبير بان هذا على التقدير دلالته على ما ذكر من النسخ في مذهبه لا يختص بصورة التأخر

بل يجري

بل يجري في صورة التقديم ايضا لنا دليلان تعارضا فاما ان يعملا او يهملا
او تقدم العام على الخاص او يعكس والاولان باطلان قطعا وكذا الثالث
اذ تقديم العام بالعمل به في جميع موارده يوجب الغاءه اي الخاص ان
كان مقارنا له او وقع العام قبل حضور العمل به او نسخه ان وقع بعده
وتقديمهما اي الخاص على العام بالعمل به في موارده يوجب التجوز للعام
في غيرها لا غير وهذا هين بعد ذلك المحذور فهو اي تقديم الخاص
اولى من تقديم العام لوجوب تقديم اسهل المحذورين على اقواهما
عند التعارض استدل من قال بالنسخ او لا بانه اذا قال اقتل زيدا
ثم قال لا تقتلوا المشركين فهو بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمروا الى
ان يأتي على الافراد واحد بعد واحد وهذا اختصار لذلك المطول
واجمال لذلك المفصل ولا شك انه اذا قال لا تقتل زيدا كان ناسخا
لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته وثانيا بان لو لم يكن ناسخا للخاص لكان
الخاص مخصصا بالفرض واللازم باطل لان المخصص مبين والمبين لا يتقدم
على المبين بالفرض والجواب عنهما اما اشار اليه بقوله وليست النصوصية
اي نصوصية ذكر كل واحد من الجزئيات في الحكم التسلط مثلا كالعموم
اي كذكره بطريق العموم فان الاول مانع من التخصيص لعدم امكان
الجمع لما فيه من المناقضة بخلاف الثاني فانه يمكن الجمع بالتخصيص فلا يصار
الى النسخ لما مر من اولوية التخصيص بالنسبة اليه ولان النسخ
رفع والتخصيص دفع والدفع اهون من الرفع ولان التخصيص اغلب
والالحاق بالاغلب اغلب على الظن والمتأخر عن المبين وصف البيانية

وان كان ذات الموصوف من حيث هي متقدمة عليه فالمبين من حيث
هو مبين متاخر ومن حيث الذات متقدم ولا ضير فيه هذا الذي
ذكر ان علم التاريخ وان جهل التاريخ قال المرتضى هذا لا يليق
بعموم الكتاب فان تاريخ نزول ايات القرآن مضبوط محصور
لا خلاف فيه وانما يصح تقديره في اخبار الاحاد فكالاول في ان العام
بني على الخاص فيخصص ويحمل على بعض مدلولاته لانه لا يخرج في الواقع
عن احد الاقسام الثلثة وقد تبين ان الحكم في الجميع العمل بالخاص
ولما كان هنا مظنة ان يقال الخاص المتاخر كما يحتمل ان يكون واردا
قبل حضور وقت العمل بالعام كذلك يحتمل ان يكون واردا بعده
فيعارض احتمال النسخ واحتمال التخصيص فكيف ترجح الثاني على
الاول اشار الى الجواب بقوله واحتمال النسخ معلق على ما الاصل عدمه
وهو ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فلا يصلح للمعارضة
لاحتمال التخصيص لان احتمال التخصيص ايضا معلق على ما الاصل
عدمه وهو ورود الخاص قبل حضور ذلك الوقت فتعارض الاحتمالان
ولذلك توقف هنا جماعة من المحققين لانا نقول قد عرفت
مما ذكرنا ان التخصيص يرجح عند التعارض على النسخ فلا يعارض
اليه الا المانع من التخصيص كما في صورة ورود الخاص بعد حضور وقت
العمل فان التخصيص ممتنع ح لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة
وهو غير جائز ومن البين انه مع جهل التاريخ لا يعلم حصول ذلك
المانع فيجب الحكم بالتخصيص فصل لا يبادر الى العمل بالعموم قبل ظن

علم

عدم المخصص ظنا حاصلا بالفحص عنه اي عن المخصص بل لا بد من الفحص عنه حتى يحصل
ظن عدمه فيجب العمل ح ثم اذا وجد فله حكمه هذا ما ذهب اليه جم غفير من المحققين بل ادعى
بعضهم الاجماع على ذلك لا باصالة عدمه فان اصالة عدم الشيء لا توجب ظنه
لجواز ان يكون وجوده اغلب من عدمه فيحصل الظن به وان كان خلاف الاصل
لوجوب الحاق الفرد بالاعم الاغلب وفيه رد على من اوجب التمسك به ابتداء
متمسكا بظن ثبت من اصالة عدم المخصص كالعلامة وصاحب المنهاج والوصف للاصل
الظرف متعلق بقوله يبادر ايضا وتمام الكلام ايضا لشيوع التخصيص المشهور وهو قولهم
ما من عام الا وقد خص منه على شهود فان الاستقراء يصدقه حتى انه قيل ما خرج منه الا قوله
تعالى وهو بكل شيء عليم فوجود المخصص اغلب من عدمه فيحصل الشك عند سماع العام
به او ببقاء العام على عمومه وان لم يمنع حصول الظن لان علة وقوعه قد عارضها
اصالة الحقيقة فصار وقوعه وعدمه بين بين وهو دليل الشك فوجب الفحص عنه حتى
يحصل الظن بعدمه فيجب العمل ح قالوا اذا وجب الفحص عن المخصص في اجراء العام على
عمومه فيجب الفحص عن التجوز في اجراء اللفظ على حقيقته ايضا واشتراك كونه محتملا لهما
في النظر وليس الفحص عن التجوز واجبا بالاتفاق ولان اهل العرف يحملون الالفاظ
على حقايقها عند سماعها من غير فحص عما يوجب العدول عنها واذا كان في العرف كذلك
فكذا في الشرع لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن فليس الفحص
عن المخصص واجبا ايضا قلنا نمنع الملازمة اذ الفرق بين التجوز والتخصيص قائم
للشك المشهور الدال على انه لكل عام مخصص الا ما شذ فصار وجود المخصص و
عدمه سواء بخلاف حصول ظن وجوده فلا يجوز الحكم بالعموم ما لم يحصل ظن عدمه للفحص عنه
وهذا بخلاف الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقايق وليس كذلك اكثر العمومات

مخصصات كما اكثر اللغات مجازات في العرف بطل دفعه بقوله وما قيل من اكثر
اللغة مجازات يكذبه التتبع فيها كما يصدق اي التتبع المذكور الفرق بشرط في العام
والاخبار القطع بعدم المخصص له والمعارض لها لان العمل بها مع احتمال وجودهما ممتنع
قلنا فيبطل العمل باكثر الادلة اذ القطع بعدمهما ممتنع لان عدم الوجدان لا يدل
على عدم الوجود قطعا قال الحصيف القطع ممكن لان العام لما كان مما كثر فيه البحث
بين المجتهدين ولم يطلع على المخصص احد فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان
لوجد مع كثرة البحث قطعا ولئن لم يكن مما يبحث المجتهد فيه فانه ايضا يوجب القطع
بانتفائه لان الحكيم لو اراد به الخاص لنصب دليلا والا فاذا لم يعثر به بعد الفحص
الشديد يقطع بعدم الجواب منع ذلك كما اشار اليه بقوله وافادة كثرة البحث بين
المجتهدين اي يقين عدمه مع عدم الوجدان الفحص المجتهد عنه لا القطع ممنوع لاستناده
رجوعهم عن الحكم بعد كثرة البحث والفحص بالقوي اي بسبب ظفرهم بالقوي وهو
المخصص والمعارض هذا وانت خبير ان القاضي ان اراد ظاهر كلامه فهو ظاهر الفساد
ولئن اراد بالقطع الظن المتاخم للعلم بناء على ان الحكيم لا يتكلم بخلاف ظاهر الا
بعد نصب دليل واضح عليه فاذا لم يظهر بعد الفحص الشديد يحصل الظن المتاخم بالعلم على
عدم وجوده فلا نزاع لنا معه وجه المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء
متصل والا فمنقطع ولا مدخل له في التخصيص فان قولك جاءني القوم الا
حمارا الكلام لبعض المسمى ولا خلاف في تحققه لغة وانما الخلاف في كونه حقيقة او
مجازا فذهب الاكثر منهم الى انه في الثاني كما قال الاستثناء اي صيغه وهي الا
ونحوها لان النزاع فيها لا في لفظ لظهور كونه مجازا فيهما بحسب اللغة وحقيقة عرفية
بحسب النحو ويظهر من كلام بعض المحققين ان النزاع وقع فيه ايضا في المنقطع قبل هو

ما دل على محل لغة بالا غير الصفة واخواتها من غير اخراج مجاز ولا بد لصحته من تحقق لغة في
نفي الحكم كما يلزم في المثال المذكور او في ان للمستثنى نفيه حكم محل الف للمستثنى منه لو بطل
عاد الا لا نقص فان النقصان حكم محل الف للزيادة ولا ينفي ما جاءني القوم الا ان
الحمار نعم هو ذا لا محل لغة فيهما باصل الوضع بين الاشتراك لفظا بينه وبين المتصل و
هو ما دل على محل لغة بالا واخواتها مع اخراج والا معنوي بان يكون للقدر المشترك
بينهما وهو ما دل على محل لغة بالا غير الصفة واخواتها من الالفاظ المشهور بعموم بين
لان المتصل هو المتبادر الى الفهم عند الاستثناء فلا يكون مشتركا ولا للقدر
اذ ليس احدهما في المشترك في افراد المتواطي اولى من الاخر ولانه حقيقة في المتصل اتفاقا
ولو كان في المنفصل ايضا كذلك لزم الاشتراك وهو مرجوح بالنسبة الى المجاز
فوجب حمله على التجوز لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح ومن ثم لم يحملوه عليه وان
كان ظاهرا فيه الا مع تعذر المتصل وعدم امكان الاخراج ولو باتت ومن ثم
قالوا له عندي الف درهم الا ثوبا معناه الا قيمة ثوب فيكون الاخراج وهو
خلاف الظاهر ليصير متصلا ولو كان في المنقطع حقيقة لم يرتكبوا محل الظاهر حذرا
عنه احتج المانعون بان استثناء المنقطع وارد في القران فيكون حقيقة فيه اما
الاول فكقوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن والظن ليس من جنس العلم وقوله
تعالى لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما والسلام ليس من جنس
اللغو واما الثاني فلان الاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب ما اشار اليه بقوله
وقوله تعالى الا اتباع الظن والا قيلا سلاما سلاما ونحوهما مما ليس المستثنى فيه من جنس
المستثنى منه غير دال على الحقيقة لان الاستعمال ليس من شان الدلالة على الحقيقة والا
لما ثبت المجازات بعد تحقق ... لان الظاهر من الاستعمال في غير ما وضع حقيقة فيه او لا

ان يدل دليل على انه مجاز وتوضيح ذلك ان الحقيقة هي الاصل والمجاز طار عليها فمن
ادعى التجوز كان مدعيا للقرينة فوجب عليه الاثبات بما يدل على وجودها والدليل المذكور
لا يقتضي عدم ترجيح الاشتراك بدليل راجح والا لزم ان لا يوجد في الكلام اشتراك اصلا
وهو باطل قطعا ويشترط الاتصال اي اتصال المستثنى بالمستثنى منه مطلق ولو
حكما فلا يضر قطعه بسعال او عطاس او تطويل كلام او نحوها مما لا يعد فصلا عرفا وقيل
لا يشترط اصلا وقيل يشترط بنيته لا اللفظ وقيل يشترط في غير القران لا فيه للزوم
جهالة نحو المبيع والموجر ونحوهما على تقدير جواز الانفصال لامكان الاستثناء
المنفصل ولو كان بعد تعيين والا لزم ما فيه من التلاعب وابطال التصرفات
الشرعية ولالغا لهم استثناء المفسر بعشرة دراهم بعد مدة طويلة واجابهم في اللغة عنه
قيل انه دعوى الاجماع في محل النزاع على انه لا يتوجه على من لم يجوزه في غير القران فقط
وقيل لو جاز الانفصال لما قيل عليه السلام من حلف على شيء فرأى غيره خيرا منه فليات
الذي هو خير وليكفر عن يمينه بل قال فليستثن لانه اسهل من التكفير وهو يدعوا
بالاستثناء او حنث بينهما فحيث لم يقل ذلك علمنا انه لا يجوز والمقرر رد الاحتجاج به
حيث قال لا لما روي من تعيين الكفر على اهلية الاستثناء اذ لم يثبت الرواية عندنا
فلا يجوز لنا التمسك بها على ان استلزام عدم ذلك القول لعدم الصحة ممنوع لجواز ان يكون
ذلك لعلم النبي بعلم الامة بجوازه لكونه لغويا وان خص التكفير بالذكر لانه بعث لتعليم
الشرع لا اللغة والنفي ليمكن ان يكون الغرض من ذكره ارشادنا الى ما هو اكثر ثوابا
قالوا جوزه اي الاستثناء ابن عباس كما اشتهر وهو من فصحاء العرب وبلغائهم وهو متبع
قلنا لم يثبت تجويزه او اراد على تقدير ثبوته اظهار ما نوى والا عند التكلم وهذا جائز
وانه يدين فيما بينه وبين الله تعالى فيما نواه حتى لو قال بعد شهر كنت اردت عند التكلم

الا كذا

الا كذا استثني منه ووجه ذلك ان جلالة منصبه رضي الله عنه يمنع ان ينسب ما تستبعد اليه
الاستثناء المستغرق لجميع المستثنى منه سواء كان مثله او اكثر لغو اتفاقا لان
ذلك يخرج الاستثناء من كونه استثناء لان حقه ان يخرج بعض ما تناوله الكلام فلو
قال عشرة الا عشرة لزمه عشرة والاكثر على جواز الاستثناء الاكثر من الباقي بعده حتى
يبقى اقل من النصف نحو عشرة الا تسعة فضلا مفعول مطلق لفعل محذوف
يتوسط بين امرين يكون الثاني منهما اقرب بالحكم من الاول [illegible]
نصف المستثنى منه نحو عشرة الا خمسة وقيل بالمنع مطلقا سواء كان او اكثر في العدد
فلا يقال عشرة الا خمسة او ستة بخلاف ما ليس بعدد فيجوز اكرم العلماء الا الفساق
وهم مائة والصالح فيهم واحد وقيل بالمنع مطلقا سواء كان او اكثر عددا او كان
او غيره وقال المص هذا قول الحنابلة ووافقهم القاضي ابو بكر انتهى وقال صاحب المنهاج شرط
الحنابلة ان لا يزيد المستثنى على النصف والقاضي ان ينقص منه وانت خبير بان هذا يحكي
في ان الحنابلة جوزوا استثناء النصف فبين القولين تناف في الجملة ثم ان القاضي عزي
على نسب اليه من القول بالمنع مطلقا لان هذا اول قوليه وقوله الاخر بمنعه في الاكثر
لا في المساوي كما صرح صاحب البديع ولنا قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان
الا من اتبعك من الغاوين والمتبعون اكثر من الباقي لان الاكثر ليس بمؤمن وكل
من ليس بمؤمن متبع للشيطان فالاكثر متبع للشيطان اما الكبرى فظاهرة واما
الصغرى فلقوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فان المقصود منه اما
سلب الايمان عن الاكثر او الحكم عليه بعدم الايمان على انه موجبة معدولة واياما
الحكم بالايمان الا الاكثر على نحو رفع الايجاب الكلي حتى يحتمل التساوي لانه لا يبقى للفظ
الاكثر فايدة فان قلت الاية على الاحتمال الاول سالبة محصلة والاخرى موجبة معدولة

معدولة المحمول فلا تلازم بينهما قلنا هما متلازمتان عند وجود الموضوع قطعاً وفي
الحديث القدسي يا عبادي كلكم جائع الا من اطعمته وقد اطعم الاكثر واذا ثبت
جواز استثناء الاكثر ثبت جواز استثناء الاقل دليلاً لم يتعرض بهذان الدليلان على
المانع من العدد احتج عليه بالاجماع فقال في اتفاق الفقهاء على الواحد لعلي عشرة
الا تسعة ولولا استثناء الاكثر ظاهر بحسب وضع اللغة في تقرر الاتفاق لا يمتنع الاتفاق
عليه عادة ولعصر قوم ولو قليلا الا انه يلزم العشرة لكون الاستثناء لغواً لانه
غير صحيح كما في المستغرق قال الامدي دعوى الاتفاق خطأ فان من لا يرى
صحة استثناء الاكثر [illegible] هو عنده بمنزلة الاستثناء المستغرق واني ذهب اليه
القايلون بصحة الاستثناء انما قالوا ولا الوليد منع الاستثناء للانه انكار بعد اقرار
ما الفناء من الاقل لانه قد يبين لقلة المبالاة به وعدم التفات النفس اليه
فليع معمولاً به في غيره الجواب لا نسلم ان الوليد يعني وانه انكار بعد اقرار كيف
والكلام المشتمل على الاستثناء جملة واحدة كما يجيء من ان الاسناد انما هو بعد
الاخراج وليس من المستثنى حكمان مختلفان فلا انكار بعد اقرار ولو سلم فما ذكرنا
ما دل على جواز استثناء الاكثر وجب اتباعه وان كان خلاف الظاهر وفيه نظر من
وجهين الاول ان هذا بناء على ما يجيء من ان الاستثناء من الاثبات نفي بالاتفاق والثاني
ان مراد المستدل انه انكار بعد اقرار بحسب الظاهر ومن حيث الصورة لا في الواقع و
كون الاستثناء ركيكة في الظاهر [illegible] الثاني لو قال عشرة الا تسعة
دراهم ونصف وثلث درهم لعد مستقبحاً ركيكاً وما هو الا لانه استثناء الاكثر فدل
على عدم صحته الجواب لا نسلم ذلك الظهور وذلك لان استهجان المثال المصنوع
كاستهجان له واحد وواحد الى عشرة انه للتطويل مع امكان الاختصار الاول

ضبط

ضبط بان يقول له علي سدس درهم وله على عشرة على ان الاستهجان لا يدل على
عدم الصحة بل يبقى الاقرار فيما بقي ويسقط ما خرج بالاستثناء قيت في التقفي
على يقب در الما الذهن في الاستثناء من التناقض لما فيه من الحكم بالاثبات ضمناً والنفي
صريحاً من المخرج المراد بعشرة في له على عشرة الا ثلثة مثلاً سبعة الذي بقي ولم تذكر السبعة
والثلثة معاً ثم اخرج عنه ثلثه الا فيبقى سبعة ثم اسند اليه فقط لا الا ثلثة اليه
فليس هناك اثبات الثلثة اصلاً لا صريحاً ولا ضمناً فلا تناقض اذ التناقض
انما يكون بين حكمين مختلفين وقيل سبعة والا ثلثة قرينة التجوز اي قرينة
ارادة السبعة من العشرة مجازاً ارادة الجزء باسم الكل كما في التخصيص بغيره حيث
يقول اقتلوا المشركين والمراد غير اهل الذمة بدليل تخريج الذمي وقيل انهما اي السبعة
اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلثة للاول الثاني بكم [illegible]
الاول لزوم الاستغراق والتسلسل في اشتريت الجارية الا نصفها لانه ان
اريد بالجارية نصفها فضمير نصفها ان كان للجارية بكمالها لزم الاستغراق وان
كان للجارية المراد بها النصف لزم التسلسل لان المراد هو الباقي بعد الاستثناء
فيكون المراد الباقي من النصف بعد اخراج النصف منه وهو الربع ثم المراد
هو الباقي من الربع بعد اخراج النصف منه وهو الثمن وهكذا الى ما لا نهاية [illegible]
المراد بالتسلسل فيك [illegible] عدم الاستغراق [illegible] واني يلزم لو كان اللفظ الاعم
للاستثناء وليس كذلك بل هو لبيان الغرض على انه لو كان للاستثناء لا يمكن
دفع الاستغراق بارتكاب الاستخدام واليف الاستثناء يخرج عن المسمى لا عن
المراد فلا يلزم الاستغراق والثاني القطع بارادة نصف كلها اي كل الجارية
لا نصف النصف اذ الضمير انما يعود الى كل الجارية فبطل القول الثاني والثالث

باطلة ايضا بوجهين الاول لزوم الخروج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم مركب من
ثلث كلمات فصاعدا من غير اضافة والجزء الاول منه معرب بحسب العوامل
كما ان ذلك علم بالاستقراء وصرح به صاحب الكشاف في بحث اسماء السور والاخر
بهذا لان العشرة الا الثلثة لو جعلت اسما للسبعة كان على هذه الاوصاف والثاني
عود الضمير الواقع في المستثنى الى جزء الاسم وهو الجارية اذ مجموع الجارية الا
نصفها صار اسما لنصفها كزيد لذاته فالجارية كزاي زيد في كونه مهملا فلا
يصح ارجاعه اليها لان الضمير وهو اسم عبارة عن المرجع فوجب ان يكون المرجع
اسما وجزء الكلمة ليس باسم لان الاسم دال والجزء غير دال وقد يجاب عنه
بان المركب بعد جعله اسما مفردا كاملا صار الجزء الذي كان اسما ومرجعا قبل الافراد
لفظا مهملا ولا يصح لان يرجع اليه ضمير فكذا ما كان ضميرا راجعا اليه قبل ذلك
صار بعده مهملا لا يصح لان يرجع الى شيء فكان الجارية مثلا زاي زيد في كونه
مهملا فكذا ذلك الضمير مثل دال زيد في ذلك فبطل الثالث فلا رابع اي ليس
هنا قول رابع او احتمال رابع اما الاول فظ واما الثاني فلان ارادة
العشرة والاسناد اليها ممتنع لما فيه من التناقض كما عرفت فاما ان يراد
العشرة والاسناد اليها وهو الاول او لا يراد فاما ان يراد السبعة وهو الثاني
او لا يراد وهو باطل قطعا فتكون مرادة بالمركب وهو الثالث فتعين الاول
وهو المطلوب والثاني ان في بطلان الاول لزوم كذب ما هو صدق قطعا
مثل قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من اثبات خمسين
ونفيه وهو تناقض فوجب حمله على ما قلنا دفعا لذلك التناقض وفيه انه
على تقدير تمامه لا يتم المطلوب لانه يبطل الاول لا يوجب حمله على الثاني

لبقاء

لبقاء احتمال اخر والثاني الاختصاص للارادة احديهما على العشرة بكمالها والسبعة لانه
ليس بمذهب لكن الاقرار بسبعة اتفاقا فتعين بالارادة وبطل احتمال ارادة
الاول والثالث لبطلان الاولين بما مر ولا بد من الفريقين فتعين الثالث
اذ لا رابع ويدفع ان المذكور منه الا بيان الفريقين بسبق الاخراج الاسناد
فالحكم بالثبت انما هو بعد اخراج الخمسين فلا كذب والاقرار بسبعة انما هو بعد
الاخراج فهو كذلك لا لان المراد بالعشرة سبعة فبطل الثاني والثالث ايضا
فتعين الاول وفيه كلام لان هذا ينافي ما سيجيء من ان الاستثناء من الاثبات
نفي ومن النفي اثبات لان الحكم على امر بعد اخراج شيء عنه لا يوجب الحكم على ذلك
الشيء بنقيض ذلك الحكم فيلزم عدم لزوم شيء على من قال ليس لك علي شيء الا
خمسة وعدم افادة كلمة التوحيد ثبوت الالوهية له تعالى ويمكن ان يجاب بان
الا موضوعة للدلالة على النفي في الحكم فلا بد من ان يكون هذا الكلام كذلك
سواء وقع الاسناد بعد الاخراج او قبله ولولا هذا لكان هذا الايراد واردا
على تقدير سبق الاخراج ايضا وقد يجاب بان الحكم بالنفي في الحكم بناء على
مراعاة ظاهر اللفظ وهذا الكلام تام ولا يفسد في التناقض فلا منافاة
اذ احدهما بالنظر الى اللفظ والاخر بالنظر الى التحقيق ولو سلم ان كليهما بالنظر الى
التحقيق لكفى المراد بقولهم الاستثناء من الاثبات نفي ما يقتضي ان يكون
النفي مستفادا من اللفظ او غيره بان يكون اللفظ لما لم يدل على رفعه فيتبقى
فيحكم البراءة الاصلية بالنفي وانت خبير بان هذا على تقدير تمامه لا يجري في عكسه
اذ الاثبات ليس مما اقتضاه الكلام ولا البراءة الاصلية الاستثناء
بعد جمل متعاطفة بالواو دون ثم فانه يختص بالاخيرة يمكن رده الى الجميع

واما الاخيرة فخاصة عند تجرده عن القراين المخصصة له باحديها ولا نزاع فيه انما الخلاف
في الظهور فقال الشيخ والشافعية للكل اي لكل واحدة منها بانفرادها والحنفية
للاخيرة وهو مختار الرازي في المعالم والمرتضى بالاشتراك بين الكل والاخيرة فليتوقف
الى ظهور قرينة وهو اوفق للحنفية في الحكم وان خالف في الماخذ لانه يرجع الى
الاخيرة فليثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كالحنفية لكنه لعدم ظهور تناول
الجمل الاول والحنفية لظهور عدم تناولها فان قلت اثبات حكمه في الاخيرة
وتخصيصها به ينافي ما مر منه انه يتوقف الى ظهور القرينة قلت لا منافات
بينهما لان المراد بالتوقف هو التوقف في تعيين المراد بخصوصه الى ظهور القرينة
وهذا لا ينافي الحكم بتخصيص الاخيرة قطعا لان هذا الحكم ليس من جهة ارادة
الاخيرة بل من جهة انه ثابت لها على جميع التقادير ولا يقدح في ذلك كون
الاخيرة غير معلومة الارادة كما لا يخفى الغزالي والقاضي ابو بكر بالوقف بمعنى لا ندري
حقيقة في ايهما واليه يرجع الحاجبي لان المختار عنده انه ان ظهر الانقطاع للاخيرة
عما قبلها بامارة فللاخيرة وان ظهر الاتصال فللجميع وان لم يظهر احدهما وجب
التوقف وهذا رجع الى مذهب الغزالي لانه انما يقول بالوقف عند عدم القرينة
واعلم ان ابا الحسين قال ان تبين استقلال الثانية عن الاول بالاضراب
فللاخيرة والا فللجميع وظهور الاضراب بان يختلفا نوعا او اسما او حكما بشرط
ان لا يكون الاسم في الثانية في شيء من هذه الاختلافات ضمير اسم الاولى
وان لم يشترك الجملتان في الغرض كالاهانة والتعظيم وغيرهما ثم الاختلافات
الثلثة ليس بينها منع الجمع في الاشعار بالاضراب بل قد يجتمع بعضها مع بعض
فيتصور منها سبعة اقسام وتفصيل الامثلة غير خفي على المتامل وعدم ظهور

الاضراب

للاضراب اما بانتفاء الاختلافات الثلثة او بانتفاء الشرط الاول
سواء تحقق اختلاف الاول والثاني او لا او بانتفاء الشرط الثاني سواء
تحقق الاختلافات الثلثة كلها او بعضها او لا او سواء تحقق شرط الاول
او لا وتفصيل الامثلة يظهر للمتامل فنقول للاول صيرورتها اي الجمل المتعددة
بسبب العطف كالجملة المفردة لان العطف يصير الامور المتعددة جملا
كانت او مفردات كامر واحد فكما ان المفردات المتعاطفة في قولك اضرب
الذين هم قتلة وسراق وزناة الا من تاب في حكم مفرد واحد فيعود الا
الاستثناء الى الجميع فكذا الجمل المتعاطفة في قولك اضرب الذين قتلوا وسرقوا
وزنوا الا من تاب في حكم جملة واحدة فيعود الاستثناء فيها الى الجميع
واستهجان التكرير اي تكرير الاستثناء في قولك اضرب من سرق الا زيدا
ومن قتل الا زيدا ومن زنى الا زيدا ولولا ان المذكور بعدها يعود الى الجميع
وكان مغنيا عن التكرار لما استهجن اذ لا طريق لادراك المقصود سوى
التكرار ويدفع الاول بالمنع من صيرورتها كالمفردة بسبب العطف لان
العطف يكون في الاسماء المختلفة كالجمع في الاسماء المتفقة ان تاثيره في المفردات
واما في حكمها لا في الجمل وان اريد الالحاق فلا بد من جامع مع انه قياس
في اللغة والمثال انما يعود الى الكل لكون الجمل في حكم المفردات لعطفها
على الصلة والهجنة للتطويل مع امكان طريق اخر اخصر وهو ان يقول
بعد الجمل الا كذا في الجميع فيصرح بعوده الى الجميع والثاني لو رجع الى الجميع
يرجع اليه والا لكن لم يرجع الى الجلد في اية القذف والذين يرمون المحصنات
ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا

واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا واصلحوا فان الله غفور رحيم عقيب
الاستثناء ثلث جمل الامر بجلدهم والنهي عن قبول شهادتهم والاخبار بفسقهم
وهو لا يرجع الى الجملة الاولى لانه لا يسقط بالتوبة والى الجملة الثانية كالسكوت عن
الاول في الدلالة على السكوت الغرض منها فلا يتعلق ما بعد الثانية بما قبلها
فلم يتعلق بها اذ لا طريق سواه ودفع بمعرفة الدليل ومنع عن اعادة
الاستثناء في الاية الى الاولى لان الجلد حق الادمي فلا يسقط بالتوبة
بل انما يسقط باسقاط المستحق وللجمل ان الظاهر رجوعه الى الكل وقد خولف
به في الجلد لدليل على ما غيره من رد الشهادة والتفسيق ولو اختص
بالاخيرة لما كان كذلك والكل كالجملة الواحدة فلا يكون الثانية كالسكوت
عن الاول وللثالث حسن الاستفهام من المتكلم عند الاطلاق عن رجوعه الى
الجميع او الى الاخيرة ايهما المراد وانه دليل الاشتراك واصالة الحقيقة يعني صح
اطلاقه للجميع وللاخيرة والاصل في الاطلاق الحقيقة فكان حقيقة فيهما فلزم
الاشتراك ودفع بان حسن الاستفهام ليس بسبب الاشتراك بل يصح مع الاجمال
لانه ليس بنص في احدهما بل ظاهر مع قيام احتمال اخر فيندفع بالترجيح ومرجوحية
الاشتراك لان المجاز خير منه فلا يصار اليه عند التعارض الاستثناء
من الاثبات نفي وبالعكس عند الاكثر والحنفية المستثنى مطلق مسكوت عن نفيه
واثباته بناء على ان بين الحكم بالنفي والاثبات واسطة وهي عدم الحكم فحمل
فمقتضى الاستثناء بقاء المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات هذا ما يستفاد
من كلام بعض المحققين ويناديه كتب الحنفية وقد ادعى بعضهم الاجماع في الشق
الاول ونسب الخلاف في الثاني الى الحنفية وربما يوجه بان المراد ان الاستثناء

من الاثبات

من الاثبات نفي اتفاقا اعم من ان يكون ذلك بمقتضى دلالة اللفظ بحسب وضع
اللغة او بملاحظة المقدمة الخارجية كالبراءة الاصلية بخلاف العكس اذ الاصل
عدم الحكم لكن النقل من اهل العربية انه كذلك وهو المعتمد في اثبات مدلولات
الالفاظ وفيه نظر يحتاج في بيانه الى مقدمة ذكرها بعض المحققين وهي ان الكلام
ان كان خبرا يشعر بوقوع متعلق نسبة في الخارج وان كان طلبيا يشعر بان
المطلوب تحصيل نفس ما في ذهن المتكلم في الخارج فالاستثناء من الكلام
الخبري يدل على ثبوت النسبة الذهنية بين المستثنى منه وما نسب اليه ويشعر
بوقوع متعلقها ويدل ايضا على انتفاء النسبة بين المستثنى وما نسب الى المستثنى
منه لكن لا يشعر بوقوع متعلق تلك النسبة المنتفية في الخارج وكذا الكلام الطلبي
فانه يدل على ثبوت النسبة بينهما ويشعر بان المطلوب تحصيل نفس هذه النسبة في الخارج
ويدل ايضا على انتفاء النسبة الذهنية بين المستثنى وما نسب الى المستثنى منه لكن لا
يشعر بان المطلوب تحصيل تلك النسبة الذهنية في الخارج فالاستثناء الا دلالة على
المخالفة بين المستثنى والمستثنى منه في الحكم الخارجي اذ لا دلالة في المستثنى على
الحكم الخارجي اصلا لا اثباتا ولا نفيا ويدل على المخالفة في الحكم الذهني فان
كان من الاثبات دل على انه الحكم الذهني الذي كان في المستثنى منه ليس فيه لخروجه
عما تعلق الحكم الذهني به وان كان من النفي دل على انه الحكم الذهني الذي نفي
عن المستثنى منه يثبت فيه اذا تحقق هذا فنقول لو اردتم ان اهل العربية اجمعوا
على نفي النسبة الخارجية فذلك ممنوع وان اردتم انهم اجمعوا على نفي النسبة الذهنية
فهو مسلم والحنفية يقولون به فهذا لا يضرهم ولا ينفعكم وكلمة التوحيد حيث
دلت على اثبات الالوهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولهذا يحكم على قائلها ولو كان

دهريا منكر الوجود الصانع بالاسلام ولما اعترض بان دلالة هذه الكلمة على التوحيد
انما هي بالوضع الشرعي لا اللغوي وبهذا يندفع ما سلكت به الامام الرازي
من ان المقدر في تلك الكلمة ان كان هو الموجود لم يلزم عدم امكان آلة اخر
وان كان هو الممكن لم يلزم وجوده تعالى بل اللازم امكانه اشار الى دفعه بقوله
ودعوى ان افادتها شرعية لا لغوية باطلة لان الاصل عدم النقل الا ان
يقوم دليل عليه وليس فليس قالوا لو كان الاستثناء من النفي للاثبات لزم
ثبوت الصلوة بمجرد الطهور في قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور واللازم
باطل لجواز انتفاء ركن او شرط آخر الجواب ما اشار اليه بقوله واخراج الطهور ليس
للصلوة حتى تثبت بثبوته وذلك لانه لم يقل الا طهور بل قال بطهور فلا بد
من التقدير والتقدير فيها ان احدهما لا صلوة حاصلة الا صلوة بطهور والثاني
لا صلوة تثبت بوجه من الوجوه الا باقترانها بالطهور وعلى التقديرين يلزم صحة
صلوة ما متصفة او مقترنة بالطهور في الجملة ووقتا ما اذا وجدت سائر الشرائط
والاركان وهذا القدر كاف في الاثبات فلا يرد انها لم تصح ولا تثبت
عند فقد شرط اخر لان هذا انما يرد على من ادعى عموم الاثبات وفيه نظر
اورده بعض المحققين وهو انا نعلم قطعا ان هذا الكلام لا يدل الا على ان
الصلوة لم يحصل حصولا شرعيا الا بالطهور واللازم منه انها لا تحصل بدون الطهور
واما انها تحصل بالطهور ولو في وقت فلا دلالة للفظ عليه والحق ان
هذا التركيب بالعرف مستعمل في افادة معنى اشتراط المستثنى في حصول المستثنى منه
وهو انه عند عدمه ينعدم المشروط واما انه يوجد معه في الجملة فلا دلالة للفظ
عليه هذا الذي ذكرنا في الاثبات وكذا في النفي الاعم الذي يقتضيه الاستثناء

المفرغ

المفرغ وهو انه لا يكون الصلوة بلا طهور صلوة ولا يكون مشروطا بوجه غير
هذا الوجه فيلزم نفي جميع الصفات المعتبرة اذا حصلت مع الطهور والجواب
عنه بوجهين احدهما المراد نفي ما يتوهم انه شرط من الحكم واثبات لحصر غيره كان
قايلا اذا اجتمعت الشرايط للصلوة صحت بدون الطهور فقال لا صلوة الا
بطهور ردا عليه والحصر لا ينافي ذلك وتصح مع الطهور والاقران ما تعلق به
الحكم اثباتا من الطهور لما كان اكد الشرايط واقواها اعتبره دون غيره لان
الضعيف يعد معدوما وان التخصيص بالشرط والصفة والغاية كالاستثناء في
كثير من الاحكام كوجوب الاتصال وعدم جواز الاستغراق والرجوع الى الكل
او الى الاخيرة عند وقوعه بعد جمل والتخصيص بالعقل سائغ خلافا لشرذمة لنا قوله
تعالى الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير والعقل قاض ضرورة بخروج القديم
الواجب عنه لاستحالة كونه مخلوقا ومقدورا ولنا ايضا قوله تعالى ولله على الناس
حج البيت والعقل قاض بخروج من لا يفهم الخطاب كالاطفال والمجانين
قالوا اولا كلما قلتم بخروجه عن المفهوم عقلا فهو خارج عنه لغة بدليل عدم
صحة اطلاق اللفظ عليه قطعا فالعقل لا مدخل له في التخصيص لاستحالة اخراج
المخرج وقالوا ثانيا التخصيص بيان والبيان لا بد منه ان يكون متأخرا عن
المبين والعقل سابق على الخطاب فلا يكون مبينا وقالوا ثالثا لو جاز
تعارض العقل والشرع فترجيح احدهما بلا مرجح تحكم والجواب عنها ما اشار اليه
بقوله وحجة المانع واهية اما الاول فلان العام هو قولنا كل شيء مثلا
وهو شامل للجميع لغة واذا وقع في التركيب مع ما نسب اليه من المخلوقية والمقدورية
مانع من ارادة الجميع والحاكم بذلك هو العقل ولا نعني بالتخصيص عقلا الا ذلك

والحق انه يصح ارادة العموم منه لغة حيث التركيب البليغ لئلا يلزم الكذب والى كونه كذبا
يجب الاحتراز عنه يحمل على انه مخصوص بما هو العقل دون اللغة وان الثلث بلية فلان
المباين ذات العقد مع وصف الكتابة وهو لم يتفرع المباينين باعتبار الذات
لكنه مما فرع عنه باعتبار الوصف وان الثلث لنه فلان التحكم تحكم فانهما لما تعارضا وجب
تأويل المحتمل وهو دليل الشرع لكن تحمله ابطال القاطع وهو دليل العقل قيل
الضمير فيما مثلت في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ولا يحل لهن
ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر وبعولتهن احق
بردهن مخصص للعام الذي يرجع اليه الضمير لعدم المطلقات الثلث على البوائن والرجعيات
بالرجعيات والمراد بمثل كل عام بعده ضمير يعود الى البعض وما يتفق وله فليتفق ولي قوله
تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء مع قوله الا ان يعفون ومعلوم انه العفو انما
يصح من البالغات المالكات للامور من دون الصغيرة والمجنونة وقوله تعالى
يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن مع قوله سبحانه لا تدري
لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في مراجعتهن ومعلوم انه لا رغبة في
البائنة ومنعه الشيخ والحاجبي وجماعة من المعتزلة والاشاعرة وللعلامة
قولان قال في نهاية بالتخصيص وفي تهذيب بالوقف والمرتضى والمحقق بالوقف
في الحكم بالخصوص والعموم وهو مسلم من القول بالمنع والتخصيص لانه لا يرد
عليه ما اورد عليهما واحتج المرتضى على ذلك بان اللفظ العام يجوز ان
يراد به العموم فيكون الضمير راجعا الى بعضه ويجوز ان يراد به الخصوص وهو
ما رجع اليه الضمير ومع هذين الاحتمالين لا بد من دليل يعلم به انه اي ما وقع فيه
موقوف على الدلالة ومع فقده لا يجب القطع على احد الامرين والقول بلزوم خصوص الضمير مع ...

مال الضمير

مال الضمير على عمومه مجاز لغة الضمير مرجعه وهو باطل لانه خلاف الاصل فوجب
تخصيص المرجع ايضا للمجاز لغة واورد بان عود الضمير لا يزيد على اعادة لفظ
ولا شك انه لو اعاد المطلقات وخصصها بالرجعيات لم يلزم منه خصوص الاول و
لم يحكم بكونه مجازا ومخالفا له فكذا هنا واجيب بان الضمير ليس كالظاهر وهو اقوى اذ لو
لم يخصص لعاد الى البعض المذكور ومثله نادر بخلاف الظاهر فانه ليس عائدا الى المذكور
فلا يلزم من خصوصه خصوص الاول على ان الظاهر اذا اعيد معرفا كان خصوصه يوجب الخصوص في
الاول ايضا فالاولى دفعه بالمعارضة بان يقال لو خصص المرجع لزم خلاف ظاهر
واحد اتفاقا فقط والثاني مجازية لفظ اعني الضمير وفي وجه عدم حقيقية وهي
العود الى ظاهر المرجع بسبب من الاسباب كما تقدم في المثال المذكور لا تستلزم مجازية
لفظ اخر اعني المرجع بدونه فيبقى ابقائه على حقيقته واعلم ان هذا الكلام صريح في
ان مجازية الضمير انما هو باعتبار رجوعه الى غير ما وضع له المرجع سواء كان حقيقة
او مجازا وهذا هو ما ذهب اليه بعض المحققين وقال بعضهم مجازيته انما هو باعتبار مخالفة
للمرجع في المراد سواء كان موضوعا حقيقة او مجازا لان تعارض المجاز ان احدهما الضمير و
الاخر المرجع وهذا اظهر فان مجازية الضمير باعتبار انه في بعض المرجع لا احدهما وفيه
نظر لان الظاهر اقوى من المضمر في الدلالة لاحتياج المضمر اليه ودفع الاضعف
بحمله على انه مجاز اسهل واولى من الاستخدام وهو ان يراد باللفظ معنى وبضميره معنى
اخر شايع فلذلك حملنا الضمير على البعض والظاهر على الكل ترجيحا للظاهر على الضمير
المطلب الثالث في المطلق والمقيد المطلق ما دل اي لفظ دل على فرد
شايع يحتمل الافراد كثيرة مندرجة في جنسه اي في مفهوم كلي لذلك اللفظ
والحاصل انه موضوع لامر كلي واريد به فرد من افراده لا على التعيين نحو رجل في ...

ما لا يتعين سواء كان شخصيا كالاعلام والمضمرات والمبهمات او نوعيا كاسد ودرهم
او تعين حصة من الحقيقة كالمعهود بالعهد الخارجي او تعين كل فرد من الحصص المندرجة تحته
كالمعرف بلام الاستغراق وكذا يخرج كل عام ولو كان نكرة في الاثبات والمقيد
بخلافه فهو ما دل لا على شائع فيدخل فيه ما خرج عن المطلق وقد يطلق المقيد على ما اخرج عن شياع
بوجه من الوجوه مثل ثوب مصري فان الثوب شائع بين المصري وغيره فازيل ذلك الشياع
عنه وقيد بالمصري وهو شائع بين الاثواب المصرية فكان مطلقا من وجه ومقيدا
من وجه اخر واعلم ان المطلق والمقيد كالعام والخاص في جميع الاحكام الا انهما
لما كانا بالنظر الى الحكم والموجب والكيف ينقسمان الى اربعة اقسام اشار الى تفصيلها
بقوله فان اختلف حكمهما اي مسندهما نحو اكس تميميا واطعم تميميا عالما فلا حمل
مطلقا سواء كانا امرين او نهيين او مختلفين وسواء اتحد موجبهما او اختلف
اتفاقا هذا الاجماع مما ادعاه اكثر الاصوليين ونقل الشهيد في قواعده خلافا
عند اتحاد السبب فحمل بعضهم اليد في التيمم على ما اخره المرفق لتقييدها به في الوضوء
مع اتحاد السبب وهو الحدث الا مع التوقف اي توقف العمل بالمطلق على حكمه
على المقيد او توقف حكم المطلق على حكم المقيد نحو ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك
رقبة كافرة فانه يقتضي تقييد الرقبة بعدم الكفر لان اعتاقها يتوقف على
ملكيتها وملكيتها تتوقف على عدم كفرها فالاعتاق يتوقف على عدم كفرها
والا اي وان لم يختلف حكمهما بل اتحد فان اتحد موجبهما حال كونهما
مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة ان ظاهرت فاعتق رقبة ان ظاهرت
فاعتق رقبة مؤمنة موجبه حمل المطلق على المقيد بمعنى يعمل به فلا ينافي قوله اجماعا
القول بالنسخ وانما لم يلتفت الى ما اشعر به كلام بعض المحققين من ان هنا قائلا

بالعكس

بالعكس لانه على تقدير ثبوته نادر وقد تقدم ومما تفرع عليه حمل خبر ورد بثلاث مسحات
مطلقة على خبر دل بالمسح بثلاثة احجار بارادة تعدد الالة في الاول فلا يكفي حجر
ذو جهات ومنه حمل وضع اليد في خبر التيمم وهو مطلق على الضرب وهو مقيد اذ هو
وضع مع اعتماد دون العكس كما قالوا غفلة منهم عن هذه القاعدة بيانا للمطلق
اي دالا على ان المراد منه هو المقيد لا نسخا تقدم او تاخر فلا يدل انه اريد
منه الاطلاق فرفع وقيل به اي بنسخ حكمه بحكم المقيد ان تاخر المقيد فهنا مقامان
احدهما الحمل والاخر عدم النسخ لنا على الاول ان الحمل على المقيد بالعمل به جمع بين الدليلين
لان الاتي بالكل ات بالجزء والعمل بالمطلق اهمال للاخر لحصوله في ضمن غيره والجمع
بين الدليلين مهما امكن اولى من اهمال احدهما وفيه نظر لانه يجوز ان يراد من المقيد
الندب بمعنى انه افضل الواجبات وهذا وان كان تجوزا لكن ارادة المقيد
من المطلق تجوز ايضا فتعارض المجازان فيبقى المطلق بلا معارض وتعين المراد
لانه يخرج بالعمل بالمقيد عن العهدة يقينا سواء كان متعلقا بالمطلق او بالمقيد
بخلاف العمل بالمطلق اذ قد يكون متعلقا بالمقيد فلا يعلم فلا يخرج وفيه نظر لانه يجوز
ان يكون المراد من المطلق غير المقيد فلا يكون العمل بالمقيد موجبا للخروج عن العهدة
يقينا اللهم الا ان يقال الكلام انما هو في المطلق والمقيد في الافراد ولا شك
ان الاتي بالمقيدات بالمطلق وعلى الثاني ان يرجع التقييد الى التخصيص لان المراد
بالمطلق فرد من افراده اي فرد كان فهو عام لكنه على البدل لا على الجمع والمقيد
يخصصه ببعض الافراد ويخرج بعضا من ان يصلح له المطلق بدلا فهو نوع من التخصيص
سمي بالتقييد اصطلاحا فلا بد من ان يكون حكمه حكمه فكما ان الخاص مبين
لا ناسخ فكذلك المقيد قالوا لو كان المراد في صورة الاتفاق بيانا للمطلق لكان المراد به

هو المقيد فوجب ان يكون مجازاً فيه وهو فرع الدلالة وانها منتفية اذ المطلق
لا دلالة له على مقيد خاص والجواب انه لا يلزم لهم اذا تقدم المقيد وفي تقييد
الرقبة بالسلامة مجاز انما هو جوابهم في الصورتين فهو جواباً وقد يجاب عن الصورة
الاولى بان تقديم المقيد يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد وهو
المعتبر بالدلالة عند علماء الاصول وعن الصورة الثانية بان انتقال الذهن
من المطلق الى الفرد الكامل فمعناه ظاهر لا مدفع له ومنفيين عطف على مثبتين اى
اتحد الحكم واتحد موجبهما ايضاً حال كونهما منفيين مثل ان يقول في كفارة الظهار لا تعتق
المكاتب لا تعتق المكاتب الكافر من غير استغراق يعمل بهما اى بالمطلق والمقيد جميعاً
فيجري المطلق على اطلاقه ولا يقيده المقيد اجماعاً صرح به جماعة من المحققين منهم الآمدي
وابن الحاجب لكن مقتضى كلام الرازي في المحصول ان المطلق في هذه الصورة يحمل على
المقيد فالنهي في المثال المذكور انما يتعلق بالمكاتب الكافر لا مطلقاً ويتفرع من هذه القاعدة
احكام كثيرة منها العمل بالنهي الوارد عن اجارة الارض للزراعة بالحنطة والشعير مطلقاً
وبالنهي الوارد وكثيراً مقيداً بالحنطة او الشعير منها فحمل المطلق على المقيد كما ذهب اليه الاكثر غير
جيد وان اختلف عطف على ان اتحد اى ان اتحد الحكم فان اختلف الموجب مثل
قوله تعالى في كفارة الظهار فتحرير رقبة وفي كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة فهم
مختلفون في الحمل فنقل عن الشافعي انه يحمل المطلق على المقيد فقال الاكثر ان الشافعي
مراده انه يحمل عليه ان اقتضى القياس تقييده بان وجد علة التقييد مشتركة بينهما
كزيادة القربة في الكتاب المذكور وذلك لان القياس دليل شرعي فلو حملنا ذلك
عليه لكنا عاملين بالمطلق والمقيد والقياس ولو لم يحمل لزم ترك احدهما مع زيادة
وهي ترك القياس ايضاً والاصل عدم الترك فضلاً عن الزيادة وان لم يقتض القياس

بتقييده

تقييده فلا يقيد المطلق لعدم الدليل المقتضي له كالصوم في كفارة الظهار وكفارة اليمين
فانه لما ورد في احدهما التتابع دون الآخر ولم نجد علة التقييد مشتركة بينهما عمل بكل
منهما على ما ورد وقد روي شذوذ من الشافعية عن الشافعي انه يحمل المطلق على
المقيد من غير جامع لان كلام الله تعالى واحد وبعضه يفسر بعضاً والجواب ان هذا غير مرضي
لانه ان اريد به الكلام الازلي فليس الكلام فيه مع انه يختلف تعلقاته باختلاف المتعلقات
وان اريد العبارة الدالة عليه فلا خفاء في تكثرها واختلافها فان فيها العام
والخاص والمجمل والمبين والظاهر والمأول وغير ذلك فلم لا يجوز فيه الاطلاق والتقييد
على ان الحكم قد اعتبر فتم بثبوتهما في بعض الصور ونقل عن ابي حنيفة انه لا يحمل عليه مطلقاً
لا بجامع ولا بغيره اذ يلزم دفع ما اقتضاه المطلق من الامتثال بمطلقه فيكون نسخاً
والقياس لا يصلح ناسخاً للنص واجيب بمنع كونه نسخاً كالتقييد بالسلامة ونظر
لان هذا منع للمقدمة المثبتة بالدليل من غير قدح فيه والاستناد بتقييد الرقبة
بالسلامة غير مستقيم لانه لا يسلم انه تقييد ودفع لما اقتضاه النص المطلق بل يدعى
ان المطلق لا يتناول الا الكامل فهو كقوله كل الماء لا يتناول ماء الورد ونحوه
متفقون على منعه لانه لو قال اوجبت عليكم في كفارة القتل رقبة مؤمنة ولو
في الظهار اى رقبة كانت لم يكن احد الكلامين مناقضاً للآخر فلست تقييد
احدهما مقتضياً لتقييد الآخر المطلب الرابع في المجمل والمبين المجمل في اللغة المجموع
من اجمل الحساب اذا جمع ومنه الاجمال في مقابل التفصيل وفي الاصطلاح ما يتناول
القول والفعل والمشترك اللفظي والمعنوي اذا اريد به واحد من افراده بعينه
من غير قرينة دون الحقيقة لوضوح دلالته عليها ودلالته خرج عنه المهمل وهي
اعم من اللفظية لان الاجمال قد يكون في الفعل ودلالته عقلية وغيره

قيل الحد يصدق على المجاز عنه عدم مانع من الحقيقة وبهم قد صرحوا بانه ليس بمجمل وادعي
بانه مجمل عند بعضهم والحق ان اللفظ اذا تجرد عن قرينة التجوز كانت دلالته ظاهرة
وان لم يكن مدلوله مرادا فيخرج عن الحد بقيد عدم وضوح الدلالة لانه واضح الدلالة فعل كالصلوة
مثلا اذا لم يظهر وجهها من الوجوب والندب او لفظ سواء كان المراد منه
فردا معينا من حقايقه او من حقيقة واحدة او من مجازاته اما الاول فكقوله عم
ثلثة قروء فالقرء وضع للطهر والحيض نسبته اليهما سواء والمراد واحد بعينه واما الثاني
فكقوله تعالى ان تذبحوا بقرة فبقرة مجمل من افراد حقيقة واحدة وهي الحقيقة
البقرية والمراد واحد منها بعينه واما الثالث فهو مشروط بشرطين احدهما انتفاء
ارادة الحقيقة والاخر تعدد مجازاته المتعددة وذلك لانه اذا انتفى
القرينة انتفى الاجمال اما الاول فظ واما الثاني فلانه اذا رجح احد المجازات
دل اللفظ عليه دلالة ظاهرة لانه المتبادر فذلك الرجحان يكون اما لانه اقرب
الى الحقيقة مثل لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فان الحقيقة نفي الحقيقة والصورة
وهي ليست بمرادة قطعا فلا بد من حمله على المجاز والمجاز متعدد لاحتمال ان
يراد به نفي الصحة او الفضيلة لكن الاول اقرب الى الحقيقة من الثاني لان
غير الصحيح اقرب الى نفي الحقيقة من الصحيح الغير الكامل فوجب حمله عليه فلم يكن
هناك اجمال او لانه اظهر عرفا كقوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان
فوجب حمله على المجاز وهو متعدد لانه يصلح ان يضمر لفظ الحكم او الجرح والثاني
اظهر في العرف فيحمل اللفظ عليه فلا اجمال او لانه اعظم مقصودا من غيره
كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة فان الحقيقة غير مراده لعدم الاتصاف بالتحريم
فلا بد من الاضمار وهو محتمل متعدد لاحتمال الاكل والبيع والنظر ونحو ذلك

لكن الاول

لكن الاول اعظم من البواقي فيحمل عليه فلا اجمال هو مفرد كالمشترك اذا تردد
بين معانيه عند القائلين بامتناع تعميمه اما بالاصالة كالعين والقرء والجون
وبالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول بسبب الاعلال كالمختار المتردد بين
الفاعل والمفعول بسبب الاعلال اذ لولاه لكان مختيرا بكسر الياء للفاعل وبفتحها للمفعول
فانتفى الاجمال او مركب الاجمال فيه على قسمين احدهما ان يكون في مركب من حيث
هو مركب نحو او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج وغيره والثاني
ان يكون في مفرد وقع في التركيب وهذا يحتمل وجوها الاول ان يكون في مرجع الضمير
اذا تقدمه امران يصلح لكل واحد منهما نحو هل ادلكم على اهل بيت يكفلونه لكم وهم
له ناصحون وقد تقدم ذكر فرعون وموسى ومنه ما نقله بعض عن ابن جريج انه سئل
عن ابي بكر وعلي عليه السلام ايهما افضل فقال اقربهما اليه فقيل من هو فقال من
بنته في بيته ومنه ما نقل عن عقيل انه قال الا ان معوية بن ابي سفيان امرني ان
العن عليا الا فالعنوه الثاني ان يكون في مرجع الصفة نحو زيد طبيب ماهر لتردده
بين المهارة مطلقا والمهارة في الطب الثالث ان يكون في مجهول كقوله تعالى
احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم الرابع تعدد المجازات مع وجود
مانع يمنع من حمله على الحقيقة ولما الحق في المجمل ما ليس منه اشار المصنف بقوله ولا اجمال في
نحو قوله تعالى حرمت عليكم الميتة مما تعلق فيه الاحكام بالاعيان لظهور المراد وهو الفعل
المتعلق به ذلك الحكم فان من تصفح كلام العرب علم ان مرادهم في مثله اذ المقصود
انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالاكل في المأكول والشرب في المشروب واللبس في
الملبوس والوطي في الموطوءة فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر او الامهات
فهم ذلك بالتبادر الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فلا اجمال ولو فرض تعدد الافراد الصالحة

للتقدير كلها او بعضها في القصد لكان المضمر هو الجميع حذرا عن لزوم الترجيح بلا مرجح فلا
اجمال هنا ايضا قالوا الاعيان غير مقدورة فلا بد من اضمار فعل متعلق بها والافعال
كثيرة ولا يجوز اضمار الجميع لان الاضمار على خلاف الاصل فيقدر بقدر الضرورة فتعين
اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فدلالته على بعض المراد غير واضحة وهو معنى
الاجمال الجواب لا نسلم ان ذلك البعض غير متضح بل هو متضح كما سبق من العرف في امثاله
المتقدم مثله ولو سلم فالكل متعذر لما مر فلا اجمال اصلا ولا في نحو قوله تعالى وامسحوا
برؤسكم وفاقا للشافعي وعبد الجبار خلافا لبعض الحنفية اذ الباء للتبعيض
كما مر في بحث معاني الحروف فدل على وجوب مسح البعض ظاهرا فلا اجمال وصحة
اطلاقه على الابعاض المتعددة لا يوجب الاجمال كالمتواطئ قالوا لو احتمل وجوب
مسح الجميع وبعضه على السواء واذا ظهر الاحتمال تعين الاجمال قلنا ان ثبت
كون الباء للتبعيض فلا اجمال لوضوح دلالته على البعض وكذا ان لم يثبت
لوضوح دلالته على الكل لان الباء حينئذ في لغو كما في نحو قوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما في المختصر ذهب الراجح مجمل في اليد لاطلاقها على كل العضو المحدود
من المنكب الى رؤس الاصابع وعلى بعضه من المرفق والكوع والكف واصول الاصابع
الى رؤسها والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا فيكون مجملا قيل وفي القطع
ايضا كما في اليد لاطلاقه على الابانة اي ابانة الشيء عما كان متصلا به والجرح نحو
براه فلان فلما فقطع يده واذا جرحها في الاجمال والجواب عنهما لا يلزم من تحقق
الاطلاق الاجمال انما يلزم ذلك اذا لم يكن حقيقة في احدهما مجازا في الاخر اما اذا كان
كذلك كما نبين فلا والعلامة والقونوي والحنفي لا اجمال فيهما اي في اليد والقطع لانها
اي اليد حقيقة في العضو الى المنكب وحده لا في بعضه ايضا على ما ظن القطع

بصحة

بصحة اطلاق بعض اليد على ما دونه ولو كان حقيقة في البعض لما صح والكف
لامتناع ان يكون الشيء بعض نفسه واذا كان كذلك كان اليد ظاهرة في
العضو فلا اجمال لا يقال صحة ذلك الاطلاق لا يدل على المطلوب لجواز ان يكون
باعتبار كون اليد موضوعة للقدر المشترك ايضا لانا نقول الاشتراك خلاف
الاصل والمجاز خير منه وفهم البعض من اليد بالقرينة فهو مجاز فيه من باب
الاطلاق اسم الكل على الجزء وذلك ان يحمل هذا على جواب عن سؤال مقدر
وهو انه لا ينقطع في السارق والسارقة الا بعض اليد فاجاب عنه بما ذكر
والقطع ظاهر في الابانة لانه حقيقة فيه بدليل التبادر فلا اجمال فيه ايضا واعلم
في اللفظ الذي يكون له مفهومان احدهما لغوي والاخر شرعي اذا وقع في
كلام الشارع او صدر عنه اربعة مذاهب الاول انه ليس بمجمل مطلقا سواء
وقع في الاثبات او في النهي الثاني انه ليس بمجمل في الاثبات وفي النهي
لظهور الاول في الشرعي والثاني في اللغوي الثالث انه ليس بمجمل في الاثبات
لحمله على الشرعي ومجمل في النهي الرابع انه مجمل مطلقا والاول هو مختار المص
كما اشار اليه بقوله وما له محمل لغوي وهو ما يستفاد من اللغة ويكون وظيفة
اللغوي ان يقصده ويبينه وشرعي وهذا مبني على القول بالحقائق الشرعية
كقوله عم الطواف بالبيت صلوة فانه يحتمل ان يسمى صلوة في الشرع فلكونه
جامعا للشروط الشرعية وان يكون كالصلوة في اشتماله على الطهارة الاثنان
بصلوة فما فوقهما جماعة فانه يحتمل ان يقصد به بيان ان الاثنين يسميان
جماعة في اللغة وان فضيلة الجماعة تحصل بهما ليس بمجمل لان
المحمل اللغوي مرجوح والشرعي راجح فيحمل على الشرعي الراجح دون اللغوي المرجوح

بقرينة بعثته لتبليغ الأحكام لا لتعليم اللغة فتلك القرينة موضحة لدلالته على الأمر الشرعي
فلا اجمال وللثاني على الأول ما ذكرناه وعلى الثاني انه لو حمل على الشرعي
لكان صحيحا واللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فلان النهي
يدل على الفساد واما الملازمة فلان الصحيح ما وافق امر الشرع و
هو المراد بالجواب الشرعي ليس هو الصحيح شرعا بل ما يسميه الشرع بذلك
الاسم من الهيئات المخصوصة حيث يقول هذه صلوة صحيحة وهذه صلوة
فاسدة والا لزم ان دعي الصلوة ايام اقرائك ان يكون مجملا واللازم
باطل لانه ظاهر في معناه الشرعي اتفاقا وللثالث على الثاني بالثاني على
الثاني مع زيادة مقدمة وهي انه اذا لم يمكن حمله على الشرعي فلا محالة يكون
مجملا بين المجاز الشرعي والحقيقة اللغوية الجواب الجواب وللرابع انه
يصلح لهما ولم يتضح وهو معنى الاجمال الجواب منع عدم الاتضاح بل الحق
انه اتضح بما ذكرنا فصل المبين نقيض المجمل فهو ما دلالته واضحة سواء كان
الوضوح ابتداء من غير سبق اجمال كقوله تعالى والله بكل شيء عليم او بعده
كاية البقرة فانها وان كانت مجملة الا انها صارت مبينة بعد والاول
يقال له الواضح بنفسه والثاني الواضح بغيره والمبين مثل المجمل في الاقسام
والبيان وهو ههنا فعل المبين اعني التبيين بالقول اجماعا سواء كان
البيان والمبين كلاهما من الله تعالى او من الرسول او احدهما من الله
والاخر من الرسول وقد اختلفوا في ان البيان هل يجب ان يكون
في رتبة المبين دلالة وسندا او لا يجب بل يجوز ان يكون ادنى
فقيل نعم وقيل لا هذا في بيان المجمل اما بيان الظاهر فيجب فيه

ان يكون

ان يكون اقوى لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح ولا ترجيح احد المتساويين
على الاخر وبالفعل يعرف ذلك بوجهين احدهما تصريحه عم بان فعله
بيان والاخر فقد بيان غير ذلك الفعل مع امكان ان يكون بيانا
عند الاكثر لان مشاهدة افعاله عم من الصلوة والحج وغيرهما ادل
على معرفة تفاصيلها من الاخبار عنها بالقول ولهذا قيل ليس الخبر
كالمعاينة واذا كان الفعل ادل كان البيان به اولى ولانه
عم بين قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله تعالى ولله على الناس حج
البيت بفعله وقوله صلوا كما رأيتموني اصلي خذوا عني مناسككم
لم يشتمل على تعريف شيء من الافعال بل هو دليل على ان الفعل بيان
قالوا الفعل يطول فلو بين به لزم تاخير البيان مع امكان تعجيله
وانه غير جائز اجيب اولا بانا لا نسلم ان الفعل اطول من القول
او قد يعكس كما ترى في فعل الركعتين وبيان ما فيهما بالقول من الافعال
والاذكار والتروك والشرائط فان ما يقع فيه الثاني من الزمان
اكثر مما يقع فيه الاول بكثير وثانيا بانا لا نم لزوم تاخير البيان اذ التاخير
انما يتحقق اذا لم يشرع فيه عقيب الامكان وههنا قد شرع فيه وانما
الفعل هو الذي يستدعي زمانا ما ومثله لا يسمى تاخيرا سلمناه لكن التاخير
بلا غرض غير جائز واما معه كما فيما نحن فيه وهو سلوك اقوى الطريقين
فهو جائز على ان تاخير البيان انما يمتنع عن وقت الحاجة وههنا
لم يتاخر عنه فيجوز واعلم انه اذا اجتمع القول والفعل بعد الاجمال
مع صلاحية كل واحد منهما للبيان فان اتفقا فاما ان يعلم المتقدم

بالتاريخ اولا فان علم فهو البيان و الثاني تاكيد وان لم يعلم فالبيان
احدهما من غير تعيين وان اختلف فالقول هو البيان و الفعل له ع
ولا فرق بين ان يكون القول مقدما او مؤخرا وتاخيره اى تاخير
البيان سواء كان بيان الندب او بيان الواجب وسواء كان
بيان المجمل وهو ما اشتبه احتمالاته كالالفاظ المشتركة او بيان
غيره مما له ظ وهذا على اربعة اقسام الاول بيان النكرة المراد بها
معين الثاني بيان التخصيص الثالث بيان الاسماء الشرعية
الرابع بيان النسخ عن وقت الحاجة الى الخطاب المحتاج الى البيان
وهو الوقت العمل به ممتنع اجماعا الا على قول من يجوز تكليف
ما لا يطاق وذلك لان تاخير البيان مما لا يطاق اذ هو في ذلك
عن وقت الحاجة تكليف غير جائز عندهم وعن وقت الخطاب
اليه اى الى وقت الحاجة جائز عند الاكثر مط الغزالي و ابو بكر
الصيرفي و ابو هاشم الجبائي و بعض الحنفية ممتنع مط المرتضى والعلامة
والكرخي و جماعة من الفقهاء ممتنع فيما له ظ و يراد به غير ظاهره كالعام
الذي هو ظ في العموم والشمول اذا اريد به الخاص و نحوه من الامثلة
الثلثة الباقية هذا واعلم ان بعض الامامية كالعلامة وبعض المعتزلة
كابي الحسين البصري وبعض الاشاعرة كابي بكر الدقاق جوزوا هذا
القسم اعني ما له ظ اريد به خلافه تاخير البيان التفصيلي دون الاجمالي
فيجب ان يقول هذا العام مخصوص وهذه النكرة اريد منها فرد معين
اما المجمل كالقرء فيجوز تاخير البيان فيه لنا تاخير البيان في كثير مما

يحتاج

يحتاج اليه كالصلوة في قوله تع واقيموا الصلوة والحج في قوله تع ولله
على الناس حج البيت ثم بين ع عند الحاجة بفعله وقوله فان قلت
اى فائدة في تقديم المجمل وتاخير بيانه الى وقت الحاجة قلنا لا بد من
ان يتعلق بذلك مصلحة دينية ومما يمكن ان يكون وجها لحسن ذلك
ان المكلف يعزم ويوطن نفسه على الفعل الى وقت الحاجة و
هذا العزم وما يتبعه طاعة وهو ايضا مسهل للفعل المامور به و
تعلق العزم عليه لا يتوقف على تمييزه من جميع الوجوه بل يكفي فيه تصور
الفعل وان جهل صفاته فيعتقد وجوبه على سبيل الجملة وينتظر بيانه
ويعزم على ادائه على هذا الوجه للغزالي هو ان الخطاب بما يحتاج الى
بيان مع عدمه كخطاب العربي بالتركي في عدم الفهم وهو باطل بالاتفاق
فكذا نظيره للمرتضى لزوم الاغراء بالجهل في الاول دون الثاني
وذلك لان المتبادر مما له ظ هو الظ وهو انه ليس بمراد للمخاطب
فهو جاهل به فلو لم يأت المخاطب بما يصرف المخاطب عن الظ الى
خلافه كان المخاطب مغريا للمخاطب بظاهره وهو اغراء بالجهل و
الله منزه عنه قلنا فرق بين عدم الفهم اصلا كما في خطاب
العربي بالتركي والتردد بين معنيين احدهما ظ فانه يفهم المقصود
ح وان كان مرجوحا فقياس الخطاب المفهم بالذي لم يفهم اصلا
قياس مع الفارق وبجواز التخصيص اى تخصيص العام مثلا
عند الحاجة مقرر ومتفق له فلا جهالة فلا اغراء والنسخ وارد
نقضا لانه ظاهر في الدوام مع انه غير مراد فيجري فيه ما ذكرتم بعينه

فما هو جوابكم فهو جوابنا المطلب الخامس فى الظاهر والمؤول الظاهر فى اللغة
الواضح ومنه الظهر وفى الاصطلاح ما دلالته على المعنى مظنونة راجحة
اى ملك الدلالة بالقطع ابو الدلالة على معنى اجزاءها اما بالوضع كدلالة الاسد
على الحيوان المفترس او بالاستعمال كدلالة الغائط على الخارج المستقذر
وبعد ان كان فى الاصل للمكان المطمئن من الارض وبهذا التقرير
قسيم للنص وقد يفسر بانه ما دل دلالة واضحة فيكون قسما منه والمؤول
التاويل مشتق من آل يؤول اذا رجع يقول آل الامر الى كذا اى رجع اليه
ومآل الامر مرجعه المحمول على المرجوح ولما كان الحمل عليه من غير دليل
لا يجوز الا عند شرذمة ضم اليه قوله لمقتضى يقتضى ذلك الحمل عقلا كان
او نقلا ليخرج عنه المؤول الفاسد وهو المحمول على المرجوح بلا مقتضى
ولما كان التاويل باعتبار قربه وبعده تقسيم الى ثلثة اقسام نبه
اليها فقوله والتاويل منه قريب فيكفى فيه ادنى مرجح لقوة كحمل آية
انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية على بيان المصرف
وشروط الاستحقاق فيجوز الاقتصار على صنف واحد من الاصناف
المذكورة فى الآية الكريمة وذلك لان سياق الآية التى قبلها
وهو ذمه سبحانه على الذين عابوا النبى صلعم فى قسمة الصدقات
وطعنوه وقالوا انه يعطيها من احب وكانوا قد رضوا ان
اعطاهم كثيرا وقد سخطوا ان منعهم يقتضى بيان المصرف
وشرائط ليقطع طمعهم فيها مع خلوهم عن الشرائط وليعلموا ان
فعله حق فينبغى ان يسخطوا انما فعله ونقل عن امام الحرمين انها

من التاويلات البعيدة لانها ظاهرة فى استحقاق جميع الاصناف
ووجوب الاستيعاب فى الاعطاء حيث اضاف الصدقات
اليهم بلام الملك وعطف البعض على البعض بحرف التشريك
قال الآمدى ان سلمنا انها لبيان المصرف فلا نسلم انه لا مقصود لها
سواه فليكن الاستحقاق بصفة التشريك ايضا مقصودا عملا بظاهر
اللام والواو وبعيد فيحتاج الى المرجح الاقوى ولا يرجح بالمرجح الادنى
كتاويل اطعام ستين مسكينا عند الحنفية وهو محمول على اطعام هذا العدد
عند الامامية وانت خبير باطعام طعام ستين تقدير الطعام مفعولا
للاطعام فلم يوجبوا اطعام العدد والمعين اذ المقصود هو دفع الحاجة
ولا فرق بين دفع حاجة ستين مسكينا يوما واحدا او دفع حاجة مسكين
واحد ستين يوما ووجه بعده ان اسقاط ما هو مذكور صالح للارادة
عنها وادخال ما ليس بمذكور تحت الارادة لا يخفى بعده وسماجة
فينبغى ان لا يتوجه اليه عاقل على انا لا نسلم عدم الفرق بين دفع حاجة جماعة
ودفع حاجة واحد لان فضل الجماعة على الواحد لبركتهم وتعاضدهم
على الدعاء لا يحصى البتة ولا يمكن ان دخول مستجاب الدعوة فيهم
لا يخفى على ذوى الابصار وقد لاح من هذا اندفاع ما قيل من
ان ذلك انما يرد عليهم لو قالوا باضمار الطعام فى الآية اما
لو قالوا بانه يفهم من عبارة النص ايجاب اطعام ستين ومن استنباط
المعنى ايجاب اطعام ستين مسكينا كما يشعر به تعليلهم وهو ان
المقصود دفع حاجة الفقير الى آخر ما ذكرنا فلا وارد الاربع

في قول لغيلان بن سلمة وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعاً وفارق
سائرهن بابتداء النكاح او لا الاول عند الحنفية بناء على ان اصلهم
وهو ان العقود اذا وقعت معاً بطلت واذا وقعت مترتبة صح
ما وقع اولاً وبطل ما وقع اخيراً فلا جرم قالوا معنى الحديث امسك
اربعاً ابتداء ولا تنكح البواقي واما امسك الاوائل منهن
عقداً وفارق سائرهن واما عندنا وعند الائمة فهو محمول على
ظاهره من اجزاء العقد السابق واللاحق والتخيير اليه في اختيار
اربع منهن لو ادرك ترتب عقدهن ام لا ووجه بعده اما اولاً فلان
ترك الاستفصال في حكاية الحال ينزل منزلة العموم في المقال
واما ثانياً فلان تنبيههن اليه كنيته غيرهن فلا وجه لتخصيصهن بالذكر
واما ثالثاً فلانه فوض الامساك والمفارقة الى اختياره وهما
عند الخصم بل غيره واقعين باختياره لوقوع الفراق بنفس
الاسلام وتوقف العقد على رضائهن واما رابعاً فلانه لم ينقل
تجديد العقد اصلاً لا منه ولا من غيره مع كثرة اسلام الكفار
المتزوجين ولو كان لنقل واما خامساً فلان غيلان كان متجدداً في الاسلام
لا يعرف شيئاً من الاحكام فلو كان المراد ابتداء النكاح لذكر شرائطه
لانه كان وقت الحاجة اليه وتأخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز
وابعد كثيراً دليل خبر فيروز الديلمي وقد اسلم على اختين فقال امسك
ايتهما شئت وفارق الاخرى بذلك اي بما مر من التأويل
في خبر غيلان ووجه ذلك ان فيه ما مر من وجوه البعد مع ما يختص به

وهو التصريح

وهو التصريح بقوله ايتهما شئت فدل على ان الترتب غير معتبر وتأويل المسح
اي مسح الارجل في اية الوضوء لتعلقه بها باعتبار عطفها مجرورة على الرؤس
لفظاً ومنصوبة عليها محلاً فيشترك المعطوف والمعطوف عليه كما ذهب اليه
نحن وصاحب الكشاف الاية خالفنا في الحكم حيث اوله بالغسل الخفيف
المشابه للمسح وانما عبر عن الغسل بالمسح للتنبيه على وجوب الاقتصاد في صب
الماء لان الارجل تغسل من بين الاعضاء فهي مظنة الاسراف ووجه بعده
انه مخالف للوضع اللغوي والشرعي لان المعلوم من الوضع اختلاف حقيقتي
الغسل والمسح فلا يجوز التعبير عن احدهما بالآخر والمقتضي ووجوب الاقتصار
في صب الماء لم ينقل احد من العلماء على انه يلزم حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز
جميعاً لان المسح في المعطوف عليه محمول على الحقيقة اتفاقاً وانه غير جائز وقد
بسطنا الكلام فيه في شرح التمهيد بسطاً غنياً فمن اراد ذلك فليرجع اليه
المطلب السادس في المنطوق والمفهوم المعنى اذا اعتبر بحسب دلالة اللفظ
عليه اما منطوق او مفهوم المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق اي يكون
حكماً لما ذكر ونطق به او حالاً من احواله سواء كان نفسه مذكوراً او حالاً اولا
فيندرج فيه الصريح وغيره والقيد الاخير لاخراج المفهوم لانه ليس للمذكور
والنطق معلوم لغة فلا يلزم الدور ولا تعريف الشيء بمثله في الخفاء وهو صريحه اي
صريح المنطوق وهو ما وضع اللفظ له مطابقة ان دل عليه ذلك اللفظ
بالاستقلال وتضمناً اي دل بمشاركة الغير وهذا مبني على ان الدلالة التضمنية
وضعية كما ذهب اليه الحاجب وغيره اي غير الصريح الالتزامي ولما كان
هنا على ثلاثة اقسام فصلها بقوله فان قصد اي غير الصريح وتوقف

على قصده صدق اى صدق الكلام او المتكلم ان كان خبراً كقوله عليه السلام رفع عن
الخطاء والنسيان فان المقصود منه رفع المواخذة او نحوه وصدق الكلام موقوف
على اضماره او صحته اى صحة الكلام ان كان انشاء عقلا نحو واسئل القرية فان
صحة سؤال القرية نفسها عقلا يتوقف على اضمار الاهل وقصده وان جعلت
القرية مجازا عن الاهل تسمية للحال باسم المحل فهو من باب اخر او شرعا كقول
القائل اعتق عبدك عنى على الف فانه يستدعى تقدير الملك اى مملكا لى على
الف لان العتق بدون الملك لا يصح شرعا فدلالته اقتضاء وبدونه اى بدون
التوقف مع اقترانه اى محل النطق بما يتصف لو لا التعليل اى لو لم يكن ذلك
الوصف لتعليله في محل النطق من الحكم لبعد اقترانه به ولا يقع مثله في كلام الشارع
فوجب حمل ذلك الوصف على التعليل الذى هو غير مذكور وهو حال للمذكور
دفعا للاستبعاد تنبيه وايماء لانه ينبه على العلة ويومي اليها كقوله عليه السلام لمن
قال واقعت اهلي في نهار رمضان اعتق فان اقتران الامر بالاعتاق
بالوقاع الذى لو لم يكن هو علة لوجوب الاعتاق لكان بعيدا لا يقال اعترض بان
ما لا يتوقف عليه ولا يقترن كذلك يخرج عن الايماء وهو غير داخل في شئ من الاقسام
فلا ينحصر غير الصريح في ثلثة فالاولى حذف قيد الاقتران ليندرج في الايماء
كما فعله الامدى واجيب بان القسمة استقرائية لا عقلية فلا ينظر الى الاحتمال
والا اى وان لم يكن غير الصريح مقصودا فدلالته اشارة كقوله تعالى وحمله وفصاله
في عامين حيث علم منهما ان اقل المدة الحمل ستة اشهر ولا يخفى انه
ليس مقصودا في الايتين بل المقصود في الاولى بيان حق الوالدة وما تحمله
من التعب في الحمل والفصال وفي الثانية بيان اكثر مدة الفصال

ولكن

ولكن لزم منه ذلك كما ترى والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق بل في
المسكوت عنه فهو غير مذكور كما ان ما هو له غير مذكور سواء كان حكما له او حالا
من احواله اما الاول فكقوله تعالى ولا تقل لهما اف فانه دل على حكم الضرب وهو
التحريم وهما غير مذكورين واما الثاني فكقوله تعالى ومنهم من ان تامنه بقنطار يؤده اليك
ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك فان كلا منهما يدل على اولوية حال الثاني
التأدية وعدمها في الاخر وان كان اى المفهوم مفهومه موافقة بان يكون الحكم او الحال
في المسكوت عنه موافقا له في محل النطق اثباتا ونفيا كما ذكرنا من المثالين ففحوى الخطاب
معناه ولحن الخطاب اى مفهومه ولا خلاف في حجيته عند العلماء اذا كان الحكم
في المنطوق معتبرا شرعا واما اذا كان لاغيا فلا لانه اذا الغى الاصل الغى الفرع بطريق
اولى انما الخلاف في انه هل هو حجة من باب القياس او من فحوى اللفظ فقيل الحق
هو الثاني للامدى ومما يتفرع على حجيته ما لو اذن له احد لوكيله في بيع متاعه بمائة فانه
يجوز بيعه بازيد بطريق اولى نعم لو دلت القرينة على ارادته عدم الزيادة اتفاقا
للمشترى لم يجز الزيادة لانتفاء الدلالة حينئذ او مخالفة بان يتصف الحكم او الحال
في المسكوت عنه بكونه مخالفا له في محل النطق فدليل الخطاب وهو خمسة اقسام
على ما اشار اليها المصنف بقوله وهو مفهوم الشرط مثل وان كن اولات حمل
فاجلهن ان يضعن حملهن يفهم منه انهن ان لم يكن اولات حمل فاجلهن
خلافه والصفة نعتا كان او غيره مثل في الغنم السائمة زكوة ولي الواجد
ظلم يفهم من الاول انه ليس في المعلوفة زكوة ومن الثاني انه ليس لي غير الواجد
ظلما والغاية نحو فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق يفهم منه ان غسل
ما فوق المرفق غير واجب واعترض بان مفهوم قوله تعالى فلا تحل له حتى تنكح زوجا

غيره وهو انها اذا نكحت زوجاً غيره تحل مفهوم موافقة لانه حكم للمذكور لا لغيره
واجيب بان المراد بالغاية بعض افرادها لا جميعاً واللقب علماً كان او اسم
جنس كقولك زيد في الدار وفي الغنم زكوة حيث يفهم من الاول نفي الحصول
في الدار المعينة عن غير زيد ومن الثاني نفي وجوب الزكوة وفي غير الغنم والحصر
المراد به مطلق التخصيص الدال على حكمين احدهما منطوق والاخر مفهوم
فيشمل مثل لا اله الا الله وانما الاعمال بالنيات والعالم زيد ونحوها حيث
يفهم من الاول ثبوت الوجود لله تعالى ونفيه عن غيره من الاله ومن الثاني
ان لا عمل بلا نية ومن الثالث ان لا عالم غير زيد وقد يفسر الحصر بما يكون
بطريق تقديم الوصف على الموصوف الخاص وجعله مبتداء والموصوف خبراً فلا
يصدق الا على المثال الاخير ونحوه وربما يفسر بما هو اعم من هذا وهو ما يكون
الحصر مستفاداً من التقديم فانه يتناول جميع صور تقديم ما حقه التاخير وان
لم يكن متنفياً ولا للنفي والاستثناء وانما واعلم انهم ذكروا المفهوم المخالفة
باقسامه شروطاً الاول ان لا يخرج التخصيص كاذبة صالحة لذلك كما اذا
قيل بحضرته عن لفلان غنم سائمة فقال في الغنم السائمة زكوة فهذا التخصيص
لا يدل على نفي الحكم عن الغير اذ الموجب له هو الحضرة الحالية الثاني
ان لا يكون علم المتكلم بالحكم منحصراً في محل الوصف والا فالتخصيص
به انما هو لعدم علمه بغيره لا لانتفاء الحكم عنه الثالث ان لا يكون هناك
مانع عن اجراء الحكم في غيره من الخوف وغيره الرابع ان لا يعلم السامع
حكم غيره بطريق الاولوية والا فهو مفهوم موافقة لا مخالفة او غير ذلك
فما هو باعث على التخصيص فان مفهوم المخالفة ليس بحجة ح فصل

مفهوم

مفهوم الشرط اعني انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانما قدمه على غيره لانه اقوى
منه حجة عند الاكثر وعليه المحقق والعلامة خلافاً للمرتضى وموافقيه لنا التبادر
اي تبادر المفهوم الى الفهم في نحو وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن
فانه يتبادر منه عدم وجوب الانفاق عند عدم الحمل والسؤال اي سؤال
الصحابة عن سبب القصر مع الامن قالوا ما بالنا نقصر الصلوة وقد امنا وقد
قال الله تعالى فاذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة
ان خفتم فانهم لما فهموا من تعليق القصر بالخوف انتفاءه عند انتفاء
الخوف سألوا عن سبب القصر في حال الامن فاقرهم ع واجاب بانه
تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فلو لم يكن مفهوم الشرط حجة لما
سألوا عن ذلك ولما اقرهم فالجواب انهم لما فهموا عمومية حكم القصر
وعلموا السبب في بعض الصور وخفي عليهم السبب في بعضها مع علمهم
بان الاصل في الصلوة الاتمام سألوا عنه وانت خبير بان تمسك المنكر
بهذه الاية انسب واولى وقوله ع لازيدن على السبعين بعد
ما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فانه دل على انه
فهم منه ان ما زاد على السبعين حكمه بخلاف حكم السبعين والجواب ان هذا
خبر واحد لا يجوز التمسك به في اثبات اصل عظيم سيما اذا كان فيه
ما يدل على كذبه ان ذلك اما اولاً فلان فيه دلالة على انه ع تستغفر للكفار و
ذلك لا يجوز واما ثانياً فلان ذكر السبعين انما هو للمبالغة كما هو عادة
العرب في ذكر هذا العدد فالمعنى النهي عن الاستغفار للكفار والحكم لو اكثرت
في الاستغفار لهم ما غفر الله لهم فعبر عن الاكثار بالسبعين فلا فرق

بينه وبين ما زاد عليه وهذا كما يقول العرب لو جئتني سبعين مرة ما جئتك والمعنى
لو جئتني كثيراً او قليلاً ما جئتك فكيف يجوز له عم ان يعتقد ان ما زاد على السبعين
حكمه بخلاف السبعين وهو افصح وافضل لا غراض العرب ولو سلم فلا نم انه
فهم ذلك من طريق المفهوم بل من جهة الاصل فان الاصل قبول استغفاره
لهم فلما نفى ح ذلك في السبعين بقى ما زاد عليه على الاصل ولكان مظنة الاجابة
ففهم ذلك من حيث الاصل لا من حيث المفهوم قالوا اى المرتضى وهو قوله
قد يكون للشرط بدل يقوم مقامه فلا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم لجواز تعلقه
ببدله وقال قدم ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا علق تحريم
الاكراه بارادة التحصن فلو ثبت مفهوم الشرط لزم جواز الاكراه وعدم
امتناعه شرعاً عند انتفاءها واللازم بط اجماعاً قلنا فهو اى الشرط اى احدهما
اى البدل او المبدا وانما فرض انه شرط للبس شرط وح اذا لم ينتف الشروط
بانتفائه لا يقدح ذلك في مدعانا وانتفاء التحريم اى تحريم الاكراه عند عدم
ارادتهن التحصن لو سلم فانما هو لامتناع المنهي عنه وهو الاكراه لان اكراه
شخص على الفعل انما يكون اذا اراد عدمه وهن اذا لم يردن التحصن لم يردن
عدم البغاء سواء اردن البغاء اولا فلا يمكن اكراههن عليه فلا يمكن تعليق
التحريم به لان التكليف مشروط بامكان المكلف به ولا يلزم من انتفاء التحريم
جواز الاكراه لانتفائه ايضاً اى من متعلقه او الغرض من هذا التعليق وهو
عطف على قوله وانتفاء التحريم وفي لفظ اد اشعار بان هذا الباب لايجامع الا على
المبالغة في نهي مواليهن والزجر عن افعالهن بان تلك الشنوة الى دمات
الناقصات في عقولهن اذا اردن التحصن فانتم اولى منهن بارادتها

واق

والحق فلابد من ان لا يكونوا في هذا الباب ادون منهن ومنع احتمال ترتب
هذه القاعدة على التعليق لا يكون المفهوم معتبراً اذا اعتباره انما يكون
اذا لم يكن للتعليق فائدة اخرى كما صرحوا به في الكتب الاصولية او الاجماع
القاطع على تحريم الاكراه على البغاء عارض الظاهر اعني مفهوم الشرط المشعر
بجوازه فانتفى لاجله ومما يتفرع عليه قوله صلعم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً
وقول الصادق عم اذا بلغ الماء كراً لم ينجسه شيء فانه حجة مفهوم الشرط يدل على
تنجيس ما دونه بمجرد الملاقاة فيكون حجة على من قال بعدم انفعال القليل
بالنجاسة كابن ابي عقيل وعلى من يخصه بالجاري فانه شامل له ولغيره من حيث
العموم ويكون مخصصاً لقوله صلعم خلق الماء طهوراً لم ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه
او ريحه والا فلا فصل مفهوم الصفة اعني انتفاء الحكم عند عدمها حجة
فيجاب الزكوة في الغنم السائمة يدل على عدم وجوبها في المعلوفة عند الشيخ واتبعه
في الذكرى ونفاه الاكثر كالمرتضى قال ذهب الى نفيه ابو علي الجبائي وابنه
ابو هاشم والمتكلمون كلهم وهو الصحيح المستمر في الاصول وقد صرح بهذا المذهب
ابو العباس بن سريج وتبعه على ذلك جماعة من شيوخ اصحاب الش كابي بكر الفارسي
والقفال وغيرهما والمحقق والعلامة الا على تقدير ثبوت علية الصفة للحكم
فان العلامة صرح بانه ينتفي ح بانتفائها لئلا يلزم اما ابطال علية ما فرضناه
علة واما وجود المعلول بدون علته وفيه كلام للاول لولاه اى لو لم يكن مفهوم
الصفة حجة ولم ينتف الحكم بانتفائها للغى الوصف اذ لا فائدة له غير هذا واللازم
بط لان اللغو لا يليق بكلام البليغ فكلام الله ورسوله اولى واجدر كالانسان الابيض حيوان
الابيض لغو يجب تركه لانه لا مدخل له في الحكم بالحيوانية والكلام فيما يرد منه

وقول ابى عبيدة على فعيلة بتاء التانيث وهو معمول المثنى كما ذكره الامام في البرهان
ونقل ايضا ابو عبيد بلا تاء وهو القسم بن سلام الكوفى كما ذكره الآمدى وقال
بعض الافاضل لا منافاة بين الروايتين لجواز ان يكون كل واحد منهما
قائلا بذلك وكلاهما اماما في معرفة اللغة في قوله عم لى الواجد يحل عقوبته وعرضه
اى مطل الغنى وتعلله في اداء الحق يحل حبسه ومطالبته وهو ان هذا يدل على ان
لى غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه وايضا لما سمع قوله مطل الغنى ظلم قال هذا يدل
على ان مطل الفقير ليس بظلم وايضا قيل في قوله عم لان يمتلى بطن الرجل قيحا خير من ان
يمتلى شعرا المراد بالشعر الهجاء وهجاء الرسول عم خاصة فسمعه فقال لو كان
كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى لان قليله وكثيره سواء في هذا الحكم فجعل الامتلاء
من الشعر وهو في قوة الشعر الكثير حجة وفهم منه ان غير الكثير ليس كذلك فقد الزم
من تقدير الصفة المفهوم فكيف والتصريح بها وهو عالم بلغة العرب فالظ
انه فهم ذلك من حيث اللغة فظهر افادته له لغة وهو المط للثانى احدى
الدلالات الثلث على نفى الحكم في غير محل الوصف اما المطابقة والتضمن
فلان هذا النفى ليس عين اثبات الحكم في محل الوصف ولا جزؤه قطعا
واما الالتزام فلان هذه الاثبات لا يستلزم ذلك النفى عقلا وعرفا
اذ قد يعقل مع الغفلة عنه جدا وفيه نظر لان ذلك يستنبط منه والتدوين
لا ينافيه والجواب عن الدليل الاول للاول ما اشار اليه بقوله والوصف
قد يكون ذكره لكلا اهتمام به فاصل الاهتمام فائدة فيه فلا يلزم من عدم
دلالته على عدم الحكم في غيره عدم الفائدة فيه مطلقا او للتنزل عن محله
اى محل الوصف فوقع الجواب مطابقا له كما لو قيل هل في الغنم السائمة

زكوة

زكوة فقيل في الغنم السائمة زكوة او سبق حكم غيره فعلم ولم يعلم حكمه فيذكر لمحل العلم
به ولا يلزم من هذا اختصاص الحكم به لجواز اتحاد الحكمين او خطوره اى خطور
الوصف في القلب دون غيره فيختص بذكره وهذا الا يتمشى في خطابه تعالى او نحوها
مثل ان يكون المقصود اثبات الحكم في محل الوصف بطريق النص وفي غيره بالبحث
والفحص ترغيبا لتحصيل الثواب المترتب على ذلك كما ذكرناه سابقا ولما كان لقائل
ان يقول ما لهذه الاشياء من الوقع خارج عن محل النزاع اذ هى فوائد و
النزاع انما يكون في الوصف الذى انحصرت فائدته في المفهوم اجاب عنه
بقوله ووجه ما لا يحتمل من الوصف شيئا منها ثم فلا مخلص لهم الا بان يقولوا
ليس شئ من مفهوم الوصف بحجة او بان يبينوا وجه وصف انحصرت فائدته
في المفهوم والجواب عن الدليل الثانى ما اشار اليه بقوله ونقل قوله اى قول ابى
عبيدة في ان المفهوم حجة تارة عن اجتهاده فلا يجب حجته على غيره من المجتهدين
الى انتهى له في ذلك واعترض عليه ايضا بمعارضة الاخفش فانه نفاه مع كونه
عالما بالعربية فدل على انه ليس من مفهوم اللغة والجواب من الاول انه اكثر اللغة
انما ثبت بقول الائمة كالخليل والاصمعى وابى عبيدة وامثالهم
وهو التجويز قائم فيه وانه لا يقدح في افادته اللغة ولما كان قادحا لما ثبت
مفهوم شئ من اللغات وعن الثانى انه لم يثبت نفى الاخفش كما
ثبت اثبات ابى عبيدة فانه قد كرر ذلك في مواضع كما علمت فصار القدر
القدر المشترك مستفيضا ولا كذلك الاخفش ولو سلم فهو شهيد بالثبوت
والاخفش بالنفى والمثبت اولى بالقبول من النافى لانه انما ينفى
لعدم الوجدان وانه لا يدل على عدم الوجود الا ظنا والمثبت يثبت بوجدانه

وانه يدل على الوجه لطيف فصل مفهوم الغاية وهو الدلالة على ان ما بعد الغاية بخلاف
ما قبلها حجة عند الاكثر قيل هو اقوى من مفهوم الشرط وهو اقوى من مفهوم الصفة
فكل من قال بمفهوم الصفة قال بمفهوم الشرط وكل من قال به قال بمفهوم الغاية
ولا عكس الا المرتضى وبعض العامة كالآمدي والحنفية لنا ان المتبادر الى
الفهم من نحو صوموا الى الليل بيان آخر وجوبه وهو وقت غيبوبة الشمس فلو
فرضنا ثبوت الوجوب بعدها لم تكن الغيبوبة آخرا بل وسطا هف قيل يمنع ذلك
لجواز ان يكون الحكم الثابت فيما قبلها من مقتضى الخطاب الاول وفيما بعدها
يثبت بآخر فلا يلزم ما ذكرتم واجيب بان ظاهر المنطوق يشهد بخلافه لانه ظاهر في انتفاء
عما بعدها فلو ثبت فيما بعدها بدليل آخر مع ان الاصل عدمه يلزم التجوز
ولو سلم فلا يضر اذ يجوز تخلف الحكم المنفي بالمفهوم عما بعدها لدليل كالاجماع
او غيره واندفع بهذا ما قيل من انه لو كان المفهوم الغاية حجة لما وجب غسل
المرفق وانه واجب بالاتفاق وربما قيل النزاع لم يقع فيما بعد الغاية
اذ لم يقل احد بمشاركته لما قبلها في الحكم بل النزاع انما وقع في نفس الغاية
كزمان غيبوبة الشمس ونفس المرفق هل يلزم انتفاء الحكم فيها ام لا ولا معنى لمفهوم
الغاية سوى انها لا يدخل في الحكم بل ينتفي الحكم عند تحققها وفيه كلام العلامة
والآمدي وغيرهما من المحققين صريح في ان مفهوم الغاية نفي الحكم فيما بعدها
على ان الدليل المذكور يجري في نفس الغاية ايضا لان غاية الشيء خارجة عنه
فلو ثبت حكمه لها لم تكن الغاية غاية هف فان الغاية والآخر كما يطلق على
الطرف الخارج عن الشيء كذلك قد يطلق على الجزء الذي ينقطع الكل عنده
كما في آخر الانبياء محمد صلعم وكلمة الى مثلا التي للغاية يستعمل في المعنيين

فالكلام

فالكلام بان الآخر باي معنى من المعنيين واجيب بان هذا انما يستقيم في لفظ الآخر
واما في لفظ الغاية وكلمة الى التي للغاية فقط فانهما انما يستعمل فيما اذا كان ما بعدها
خارجا عما قبلها والا لم يكن للغاية والنهاية فان كون نهاية الشيء خارجة عنه ضروري
واما كلمة الى التي لم يكن ما بعدها خارجا عما قبلها فهي بمعنى مع ليست للغاية فكانت
خارجة عما نحن فيه قالوا اي النفاة ما مر في الصفة من انتفاء الدلالة الثلث
قلنا المفهوم المتقدم كون آخر الليل بعد مرتبة اي في الدليل المتقدم فلا صوم فيه
فلا وجوب فيدل التقييد بالغاية على نفي الحكم فيما بعدها التزاما بخلافها
اي بخلاف الصفة فان تعلق الحكم بما يتصف بها لا يستلزم انتفاء الحكم
في غيره كما يحكم به الوجدان ومفهوم اللقب وهو نفي الحكم عما تناوله الاسم مثل
زيد في الدار والحج واجب فينتفي الحصول في الدار عن غير زيد والوجوب
عن غير الحج ليس حجة لان المفهوم انما يعتبر اذا لم يكن لذكره ما يقتضيه فائدة
غيره واللقب له فائدة غيره وهي انه لو طرح لاختل الكلام ولانه يلزم من
قولنا القرآن كتاب الله وزيد موجود ظهور الكفر والكذب واللازم باطل
اجماعا ونوقض بمفهوم الشرط فان قولنا زيد العالم موجود كذلك واجيب
بان المنفي هو غيره من جنسه فلا يلزم ظهور الكفر والمخالف نادر وهو
ابو بكر الدقاق وبعض الحنابلة المراد حجة واستدلوا اولا بان التخصيص
يدل على نفي الحكم عما عداه اذ لا بد للتخصيص من فائدة ولا فائدة الا
نفي الحكم عما عداه وجوابه ما مر وثانيا بانه لو قال احد لمن يخاصمه ليست
امي بزانية يتبادر منه نسبة الزنا الى ام الخصم ولو لم يكن مفهوم اللقب
حجة لما تبادر ذلك وجوابه ان ذلك مفهوم من القرائن الحالية دون

الخصا وارادة الاتحاد لا من مفهوم اللقب فليس مما نحن فيه وفرع عليه
الشهيد امرين ما اذا وكل احد جماعة في بيع مثلا ثم خصص واحدا بالاذن
فانه لا يكون رجوعا عن غيره بمجرده الا ان يدل القرينة اي رجحه عليه الثاني
انه لو اوصى بعين لزيد ثم قال اوصيت بها لعمرو وقال بعضهم لا يكون رجوعا
بل التشريك بينهما فانه خص الاسم بالثاني فلا يدل على نفيه عن الاول والا قوى
انه لانه المفهوم منه عرفا ولا اشكال لو صرح بارادة التشريك او الرجوع وقد اختلف
في مفهوم انما وهو نفي غير ما ذكر اخرا في الكلام المصدرية فقيل ليس بحجة
لانه مركب من ان وما الزائدة للتاكيد فلا يفيد الحصر فهو كقولك انما انت قائم بمنزلة
انك قائم من غير فرق بينهما وقيل يفيده بالمنطوق فلا فرق بين انما الهكم الله و
لا اله لكم الا الله والجواب لا نم ذلك بل الفرق ظ لان الاول يفيد نفي الالهية
من غير المذكور مما يعبد من دون الله من الاصنام والثاني يفيد نفيها عن المذكور
فالاول من المفهوم والثاني من المنطوق وقيل يفيده باعتبار المفهوم وهو حجة لما
سيجيء ونحو العالم زيد مما اشتمل على خبر علما كان او غيره وهو اخص بحسب المفهوم من
المبتدا المعرف صفة كان او اسم جنس فيشتمل نحو العالم زيد وصديقي عمرو والرجل
بكر والكرم في العرب وامثالها ويمكن ان يكون المراد به ما اشتمل على تقديم
ما هو حقه التاخير فيشتمل تقديم الحال والتمييز والجر وامثالها لكن الاول انسب
لان كثيرا ما اشتمل عليه الثاني لا يفيد الحصر في كثير من الاوقات كما صرح به الحاجبي
في المفصل والخلاف في هذا كالخلاف في انما فيجري فيه ما ذكرنا هنا من
الاقوال والاظهر حجيتها اما الاول فللنقل عن ائمة اللغة ولاستعمال الفصحاء
له في مقام باب الحصر ولقوله عم انما الاعمال بالنيات لانه يتبادر منه ان لا عمل

بلا نية

بلا نية وما ياتي من ان الحصر انما ثبت من عموم الاعمال اذ معناه كل عمل بنية وهو
ايجاب كلي متوقف صدقه على بطلان نقيضه وهو سلب جزئي تمكن دفعه بان المتبادر
انما هو سلب كلي وهو لم يثبت من صدق ايجاب كلي قطعا واما الثاني فلان
اللام في العالم زيد ليس للعهد لعدم القرينة ولا للجنس ولا للاستغراق لامتناع
العقل ح فتعين ان يكون للمفهوم ذهني وهو ما تصوره المخاطب وتوهم تحقق
كامل او منتهى في العلم الى غير ذلك فتخبر عنه بانه زيد فيفيد الحصر اتفاقا لو انهم
ما ذكرتم لجرى في العكس وهو زيد العالم ايضا حذو النعل بالنعل وانهم
لا يقولون بالحصر فيه وقد يجاب عنه اولا بان اللام في العكس يجوز ان يكون
اشارة الى معهود معين وهو زيد وثانيا بان اللام فيه يجوز ان يكون فيه للجنس وجواز
حمل العام على الخاص مما لا ينكره عاقل وثالثا بالفرق بين الاصل والعكس
فان الوصف في الاصل مبتدا او محكوم عليه فيراد به الذات الموصوفة بالوصف
العنواني وفي العكس خبر محكوم به فيراد به مفهوم ذات ما موصوفة بذلك الوصف
وهذا عارض للذات المخصوصة واذا ثبت هذا ظهر ان اتحاد زيد بحسب الوجود
مع الذات الموصوف يفيد الحصر بخلاف اتحاده مع عارض له فانه لا يمنع
اشتراك الموصوفات فيه واتحاد كل منها بحصة منه وهذه الاجوبة مدفوعة
اما الاول فلان العالم المحمول على زيد ينبغي ان يكون مستقلا بمعناه الافرادي
والمفهوم ليس مستقلا لكونه اشارة الى زيد فيفتقر الى اعتبار تعلقه به واما الثاني
فلان حمل العام على الخاص قبيح ثانيا فيه مثل الانسان حيوان لاما
اذا كان معرفة نحو الانسان هو الحيوان واما الثالث لانه انما يصح في زيد
عالم لا في زيد العالم فان معناه الذات الموصوفة فردا كان او جنسا

انما يجوز اذا كان ال
كون اخص عام

كما في العالم زيد فيكون عدم الفرق ضروريا المطلب السابع في النسخ وهو في
اللغة يطلق على الازالة نحو نسخت الشمس الظل اي ازالته وعلى النقل نحو نسخت
النحل اي نقلته من موضع الى اخر واختلف فيه فقيل حقيقة لامر مشترك بينهما
وقيل للاول وللثاني مجاز تسمية للملزوم باسم اللازم اذ نقل الشيء يستلزم
ازالته عن موضعه الاول وقيل للثاني وللاول مجاز تسمية للازم باسم الملزوم
وفي الاصطلاح رفع الحكم اي رفع ذاته او تعلقه فيصح على مذهب الاشاعرة
القائلين بعدم الخطاب ايضا في ذكر الرفع دون البيان رد على من قال
بان النسخ بيان لا رفع كصاحب المنهاج وابي اسحق الاسفرائني وغيرهما
وهو كالجنس للنسخ وغيره الشرعي خرج به رفع الحكم العقلي بدليل شرعي فانه ليس بنسخ
بدليل شرعي خرج به رفعه بالموت والغفلة والنوم الرافع ذلك مما يسقط
التكليف فانه ليس بنسخ متاخر خرج به رفعه بالمخصصات المتصلة كالغاية
والشرط والاستثناء وغيرها فان رفع الحكم المذكور في الخطاب المعتد
بها ليس بنسخ والمراد بالمتاخر المتاخر بمهلة وهو التراخي فلو بدله به
كما فعله صاحب المنهاج لكان اولى وفي كون هذه الامور رفعا للحكم بما قيد
بها من الكلام نظر فانها متممات له والحكم لا يثبت الا بعد تمام الكلام
فلا يتصور رفعه بجزئه فلا حاجة في الحد الى ذكر المتاخر الا ان الامر
هين لان التصريح بما علم ضمنا ودفع التوهم مما يحمد في الحدود وفي كون
النسخ رفعا نظر اورده الامام في المحصول كصاحب المنهاج فيه
لان الحكم الحادث ضد للحكم الثابت لامتناع اجتماعهما فليس وان في القوة
اذ لا ترجيح لاحد الضدين في القوة على الاخر فليس رفع الحكم السابق

بالحادث اولى من رفع الحكم الحادث بالحكم السابق لكون كل منهما في قوة الاخر
واجاب عنه بعض المحققين بان الحكم السابق يضعفه بسبب سبق الوجود كيفية الضعف
والوهن فلا يقدر ان يقاوم الحادث وقال القاضي في التحصيل لا نسلم
انه لا اولوية لاحدهما اذ العلة التامة لعدم الشيء ثابتة في وجوده وبالعكس
ولولا اولوية احد المتنافيين لامتنع حدوث العلة التامة لعدم ولا وجود
ويستلزم ذلك امتناع ان يعدم موجود او يوجد معدوم والواقع بخلافه
ووقوعه عند اهل الاسلام مطلقا سواء اعتبرت المصلحة او لا اجماعي فجوازه
او خلافا لليهود الغير العيسوية فانهم ذهبوا امتناعه عقلا واما العيسوية
فذهبوا الى جوازه عقلا ووقوعه سمعا ونفاه اي وقوعه وان جوزه عقلا
ابو مسلم الاصفهاني سيما في القران وما يسمونه نسخا فهو عنده تخصيص
والحكم الاول مغيا بالغاية واية القبلة وهي قوله تعالى فول وجهك شطر
المسجد الحرام فانه ناسخ للاستقبال الى بيت المقدس والتوجه الى الصورة
الاشتباه لا يدل على عدم النسخ لتساوي الجهات كلها في ذلك والعدة
وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن
اربعة اشهر وعشرا فانه ناسخ لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول واقتران الوضع بالحول
لا يدل على اعتباره في الاعتداد بل المعتبر هو الوضع وان حصل في
اقل من الحول فخصوصية الحول غير معتبرة واية الصدقة وهي قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة فانه
دل ظاهرا على وجوب الصدقة قبل المناجاة وقد نسخ بقوله ااشفقتم

ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم اجاب عنه
الاصفهاني بانه لم ينسخ هذه الآية بل زال وجوب تقديم الصدقة على النجوى
لزوال سببه وهو التمييز بين المنافق وغيره لان سبب التقديم كان ان يمتاز
المنافقون عن المؤمنين فان المنافقين ما كانوا يتصدقون فلما حصل هذا
الغرض سقط التقديم قال صاحب المنهاج زوال وجوب تقديم الصدقة
سواء كان لزوال سبب اولا لامر آخر واذا ثبت الزوال ثبت النسخ
واجاب الامام بان السبب لو كان ما ذكرتم لكان من لم يتصدق
منافقا لكنه باطل لما روى انه لم يتصدق من الصحابة غير علي بن ابي طالب ع
وآية الثبات وهي قوله يا ايها النبي حرض المؤمنين على القتال ان
يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا
من الذين كفروا بانهم قوم لا يفقهون امر الله تع بثبات او الله تعالى
الواحد للعشرة ثم نسخ بقوله سبحانه الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم
ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم الف يغلبوا
الفين باذن الله والله مع الصابرين فامر بثبات الواحد للاثنين
تكذبه اي الاصفهاني وحمل تلك الآيات على انها كانت موقتة
عند الله تعالى اي كانت بمنزلة قولنا صل الى راس الشهر لا يخلو عن
بعد فلا يسع بلا موجب احتج الاصفهاني على عدم وقوع نسخ القرآن
بان وقوعه يستلزم ابطاله اللازم والملزوم باطلا لقوله تعالى لا يأتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه الجواب ما اشار اليه بقوله وقوله سبحانه
لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه اي لا يأتيه الباطل من جهة

من الجهات

من الجهات وانما خص هاتين الجهتين لان من يأتي شيئا يأتيه غالبا
من قدامه او من خلفه لا يصدق فيه لانا لا نسلم ان المراد ابطال الحكم بل المراد
اما انه ليس فيه ما لا يطابق الواقع لا من الماضي ولا من المستقبل ولا من الحال كما روي
عن اهل البيت ع واما انه لم يتقدمه من كتبه سبحانه ما يبطله ولا يأتيه بعده ما يبطله
اما لان المراد لا يأتي ما يبطل المجموع فالممتنع بطلان مجموعه لا بعضه وما في التورية من امر
آدم عليه السلم بتزويج بناته من بنيه منسوخ لانه غير مقيد بوقت دون آخر ولا تخصيص
بالبنات والبنين في زمانه يكذب اليهود لانه نسخ ذلك بشريعة من بعده بالاتفاق
قالت اليهود اولا لو نسخت شريعة موسى لبطل قوله هذه شريعة مؤبدة ما دامت
السموات والارض واللازم باطل لانه لا يمكن القول بانه لم يقله موسى ع لانه
متواتر ولا بانه كاذب لان المخبر به صادق الجواب عنه اولا التزام بطلانه و
منع كونه متواترا كما اشار اليه بقوله وما نقلوه عن موسى ع فرية اي كذب لانه
قد نسب هذا القول الى ابن الراوندي ليعارض به نبينا ص في دعوى الرسالة
ويؤيده انه لو كان صحيحا لما اسلمت احبارهم مثل كعب الاحبار وعبد الله بن
سلام ووهب بن منبه وغيرهم من العلماء المتبحرين ولعارضوا به رسول الله ص
وثانيا مع كون التأبيد بمعنى الدوام كما اشار اليه بقوله او يراد على تقدير تسليم كونه
قول موسى ع طول الزمان بطريق المبالغة دون الدوام لان لفظ التأبيد
في التعارف يقتضي التوقيت كقول القائل تعلم العلم ابدا كما تضمنته اورد التأبيد
بهذا المعنى التورية في عتق العبد قال الله سبحانه فيه يستخدم ست سنين ثم
يعتق في السابعة فان ابى العتق فليثقب اذنه ويستخدم ابدا فاذا كان
استعمال التأبيد في طول الزمان متعارفا لم يمكن التأبيد حجة على الدوام ولو سلم

ان المراد منه الدوام فالمراد بالشريعة التوحيد وفيه بعد ذلك شيئاً الاول انه انما يدل
على ان النسخ غير واقع سمعاً لا على انه غير جائز عقلاً فلا يطابق على دعواهم الثاني ان الراوي
انما يدل الى ان شريعة موسى عم لم ينسخ واما ان النسخ غير واقع اصلاً فلا دلالة له عليه
قطعاً وقالت اليهود ثانياً لو جاز النسخ فاما لمصلحة ظهرت له لم يكن ظاهرة قبل اولا
وكلاهما باطل اما الاول فلانه بداء وهو على الله محال لانه عبارة عن الظهور بعد الخفاء
والله تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء واما الثاني فلانه
عبث والله تعالى منزه عنه الجواب عنه ما اختار اليه العقول والمصلحة اي جلب النفع
ودفع الضرر تختلف باختلاف الازمان كمنفعة شرب الدواء في وقت
ومضرته في وقت آخر فقد تجدد مصلحة لم يكن موجودة لانه تجدد الظهور مصلحة لم يكن
ظاهرة فلم يلزم بداء ولا عبث الراوي لو تم لدل على عدم حدوث شيء من الاشياء
بعين ما مر واللازم باطل اتفاقاً وذلك ان تجعل هذا جوابا عن استدلال الآخر
لهم وهو ان الفعل ان اشتمل على مصلحة قبح النهي عنه وان لم يشتمل عليها
قبح الامر به واندفع هذا بذلك الجواب ظاهراً وسائر شبههم ظاهر الدفع
منها انه سبحانه اما ان يكون عالماً باستمرار الحكم ابداً او الى وقت معين و
على التقديرين فلا نسخ اما الاول فلئلا يلزم الجهل واما الثاني فلانه لا ثبوت
لذلك الحكم فيما بعد ذلك الحكم فلا يكون نفيه نسخاً ومنها انه لو جاز النسخ
فاما قبل وجود الفعل او بعده او معه والكل باطل اما الاول فلان رفع الفعل
يقتضي سابقة وجوده لان العدم الاصلي لا يكون نفعاً واذا لم يوجد فكيف
يرفع واما الثاني فلاستحالة ارتفاع ما صار موجوداً بعينه واما الثالث
فلمثل ذلك ولاستحالة اجتماع النفي والاثبات فيوجد حين لا يوجد

وانّ

وانه مستحيل ومنها ان الحكم اما مقيد بغاية او مقيد بما يدل على التأبيد وعلى
التقديرين فلا نسخ اما الاول فلمثل ما مر في الاول من ان الحكم يخلف
ذلك الحكم بعد تلك الغاية لا يكون رفعاً للحكم ثابت فلا يكون نسخاً واما الثاني
فلانه لو نسخ لزم التناقض اذ حاصله انه مؤبد لكن نحو من الجواب عن الاول
ان الحكم مرة لا مؤبد ولا موقت والله سبحانه عالم باستمراره الى وقت معين
وهو الوقت الذي يعلم انه ينسخه فيه وعلمه بارتفاعه بنسخه اياه لا يمنع النسخ
بل يلزم منه وجوده او النسخ باعتبار علمنا لا باعتبار علمه سبحانه ونحن
نظن استمرار الحكم وان كان موقتاً من عند الله تعالى فرفعه نسخ وعن الثاني
ان ما ذكرتم انما دل على انما دل على ان الفعل لا ينسخ ولا نزاع فيه
بل النزاع انما هو فيما يتعلق به من الحكم هل ينسخ ام لا فنحن نقول امكان
زواله بعد وجود الفعل بل قبله الفراغ على اختلاف المذهبين كما يزول
ذلك بالموت ونحوه من مسقطات التكليف وعن الثالث ان الحكم
مطلق غير مقيد بالتأبيد والمقيد به انما هو متعلقه اعني الفعل وان النسخ
انما يرد على الحكم فلا يلزم على تقدير وروده اجتماع النقيضين اعني
اثبات التأبيد وعدمه اذ حاصله ان الفعل مؤبد والحكم ليس بمؤبد
ولا تناقض فيه لعدم اتحاد الموضوع فصل هل يجوز نسخ الشيء قبل حضور
وقته المقدر لفعله كما اذا قال الشارع صم يوم الخميس ثم قال
قبل حضوره او بعده وقبل انقضائه لا تصم يوم الخميس المرتضى تبع
19 والعلامة والمعتزلة لا والمفيد نعم وللحاصلي واكثر الاشاعرة نعم
للاول لزم البداء على تقدير الجواز لانه لا يتصور نهي شخص معين

عن فعل معين في وقت معين على وجه معين بعد الامر به كذلك وقبل حضور وقته الا بتغير
حال المكلف في العلم او الظن لانه لو كانت حاله على ما كانت عليه لما نهى
عن نفس ما امر به مع الاتحاد في توافق الامور وهذا هو البداء وانه على الله قبيح
لانه عبارة عن الظهور بعد الخفاء والله سبحانه وتعالى منزه عن ذلك علوا كبيرا
وفيه نظر لانه يجوز ان يكون الغرض من الامر الابتلاء دون الاتيان فاذا حصل
صح النهي عنه يشهد بذلك جواز ان يقول السيد لعبده ابتلاء وامتحانا افعل
كذا ثم لما راى تشميره له قال عقيبه لا تفعل وتعلق الامر بمتعلق النهي
في وقت واحد فان حسن اي هذا المتعلق قبح النهي عنه لابتنائه
على القبح او قبح قبح الامر به لابتنائه على الحسن واعترض عليه بوجوه الاول
ان هذا ينفي النسخ مطلقا فلا يجوز التمسك به تفريعا على القول بالنسخ الثاني
انه يجوز ان يكون لذلك المتعلق في الوقت المقدر له جهتا الحسن والقبح
فبهذا الاعتبار يقع مامورا به تارة ومنهيا عنه اخرى الثالث ان الامر
تناول الاعتقاد بالفعل والنهي تناول نفس ذلك الفعل الجواب
عن الاول انما فعل شئ من افراده التي يتناوله التكليف بعضه حسن
وبعضه قبيح فلا يلزم اتحاد مورد الحسن والقبح بخلاف ما لم يفعل شئ من
افراده فان جميعها له حكم واحد وعن الثاني انه لو كانت له هاتان الجهتان
لوجب تمييز ذلك للمكلف واعلامه ليفصل بينهما على ان شيئا
من الامر والنهي على ذلك التقدير ليس بناسخ للاخر والمفروض
خلافه وعن الثالث ان الامر تعلق بالفعل ظاهرا فلا يصح العدول
عنه وحمله على الاعتقاد ولو صح لسقط الخلاف في المسئلة لان الامر

بشئ

بشئ ونهى عن غيره والخلاف انما هو في ان ينهى عن نفس ما امر به ثم هذه
الاعتقاد لا يخلو عن ان يكون اعتقاد وجوب الفعل اولا ان يفعل لا
فاته والثاني قبيح لان المكلف يجوز الاخترام والمنع والاول يقتضي وجوب
الفعل وقبح النهي عنه فان قلت المراد اعتقاد وجوب الفعل لكن بشرط
استمرار حكم الامر بان لا يرد النهي قلنا هذا الاشتراط يمكن في نفس الفعل
ولا حاجة الى ذكر ذلك الشرط على انه لا دليل عليه ولانه في قوله تعالى يمحو الله
ما يشاء ويثبت فانه دل على انه تعالى يمحو ما يشاء محوه على كل وجه فيدخل فيه محو العبادة
قبل دخول وقتها وفيه نظر لان المحو حقيقة في محو الكتابة ورفعها لا في
الرفع المطلق فالمراد به محو ما يكتبه الملكان من المباحات واثبات ما اشتاه من
المعاصي والطاعات ولو سلم فلا نسلم اندراج محو الاحكام قبل حضور
وقتها تحته لانه تعلق بالمشية وجاز ان لا يتعلق المشية بمحو العبادة
فضلا عن محوها قبل حضور الوقت على انه قيل المراد محو البلايا والنكبات
بالصدقة وقال المرتضى المراد انه يمحو من اللوح المحفوظ ما يشاء ويثبت
ما يشاء لما يتعلق بذلك من صلاح الملائكة ولو اغمضنا عن جميع ذلك وقلنا
بدخول النسخ فيه فنقول انه حجة على جواز النسخ الصحيح الذي قلنا به لا على غيره
ونسخ الخمسين من الصلوات التي اوجبها الله تعالى على العباد في ليلة المعراج
الى الخمس في تلك الليلة بسؤال الرسول عليه السلام ترحما لامته وهذا نسخ قبل
وقت الفعل اجاب عنه المرتضى والعلامة بان خبر المعراج خبر واحد
وبمثله لا يثبت الخلاف في هذه المسئلة وفيه مع ذلك من التشنيع والا
باطيل ما يدل على فساده كاقتضائه نسخ الفعل قبل ان يعلم المكلف انه

مأمور به ويتضمنه ان المصالح الدينية تتعلق بمشورة الخلق وايثارهم وفي نسخ
تقديم الصدقة بين يدي المناجاة قبل وقت فعلها اجاب عنه العلامة
بان النسخ انما وقع بعد حضور وقت الفعل ولهذا ناجاه علي عليه السلام بعد ان قدم
الصدقة وعاتبهم الله بقوله أأشفقتم الاية فعلم ان وقت العمل كان قد حضر
لو ناجاه غيره ام لا وذبح اسمعيل عليه السلام فان اباه ابرهيم عليه السلام امر به ونسخ عنه
قبل وقته اما الاول فلوجوه اربعة الاول قوله يا ابت افعل ما تؤمر فالمأمور
انما هو الذبح لان غيره غير مذكور الثاني قوله تعالى ان هذا لهو البلاء
المبين الثالث قوله تعالى وفديناه بذبح عظيم ولولا الامر بالذبح لما كان
البلاء مبينا ولما احتيج الى الفداء الرابع انه اقدم على الذبح وترويع
الولد ولو لم يكن مأمورا به لكان ممتنعا شرعا وعادة واما الثاني فلانه
لم يفعل فلو كان مع حضور الوقت لكان عاصيا وفيه نظر لان الامر
به انه امر بالذبح الذي هو فري الاوداج بل بمقدماته كالاضجاع والانحناء عليه
وتله للجبين واخذ المدية وما يجري مجرى ذلك والعرب تطلق الاسم على
مقدماته ويؤيده قوله تعالى وناديناه ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا
واما جزع ابرهيم فلانه اشفق من ان يؤمر بعد تحصيل تلك المقدمات
بذبح لان العادة بذلك جارية وتلك المقدمات لعظمتها
ووحشتها مع عدم العلم بحال الامر بلاء مبين واما الفداء فلا يبعد
ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح ولا يمتنع ايضا ان يكون عن مقدمات
الذبح زائدة على ما فعله لم يؤمر بها فان الفدية لا يجب ان يكون من
جنس المفدي لان حلق الرأس قد يفدى بذبح شاة واما الاقدام

على تلك المقدمات

على تلك المقدمات وترويع الولد بها فانه جائز عقلا واجب اذا
وقع الامر بها فكيف يكون ممتنعا ولو سلم فلا نعلم انه لم يفعل الذبح وقد
قيل انه فرى اوداج ابنه لكنه كلما فرى وصل عاد في الحال ملتحما فقد
فعل ما امر به من الذبح وان لم يبطل الحيوة والفداء انما هو لها
على انه قد قيل انه عليه السلام كان مامورا بامرار السكين على الحلق والتحامل عليه
وهو فعل ما امر به وان لم يترتب عليه اثره من قطع الاوداج لوجود
مانع ولو سلم انه لو لم يفعل وقد حضر الوقت لكان عاصيا لجواز ان يكون
الوقت موسعا فيجوز التأخير ولا يعصي بالتأخير ثم ينسخ وقد يقال لو كان موسعا
لاخر الفعل فلم يقدم على الذبح وترويع الولد عادة اما رجاء انه ينسخ
عنه واما رجاء انه يموت فيسقط لعظم الامر ومثله مما لا يقع عادة
وربما يدفع بان في التأخير مظنة اختبار رحمة الولد على الطاعة حكمة بيناها
وقد كان الباعث على الامر بالفعل هو فرط المحبة فلا يليق ذلك منه عليه السلام
على ان لنا ان نمنع الملازمة لجواز ان يكون زمان اشتغاله بالذبح هو اخر
وقته الموسع ومساواته النسخ بالموت ممنوع لان التكليف ثبت قبل الفعل
فيجوز رفعه بالنسخ كما جاز رفعه بالموت لكن وجه الفرق ان الحكم
كان ثابتا الى زمانها وارتفع بها وقد يجاب بان التكليف مقيد بعدم
الموت عقلا فلا رفع فبطل دعوى المساواة وكل نسخ كذلك اي قبل
وقت الفعل فلو بطل هذا لزم بطلانه بالكلية واتم القولين بيان
الاول ان النسخ بعد وقت الفعل غير جائز لان المكلف فعل
الفعل او ان ترك عصى فلا نسخ لان رفع المعدوم ممتنع وكذا في وقته لانه

فعل واطيع فلا يمكن اخراجه عن كونه طاعة بعد تحققها لان المتحقق لا يكون الا متحققا
ولانه يلزم توارد النفي والاثبات على شيء واحد ولان النسخ رفع التكليف
التكليف ينقطع حال الفعل لامتناع التكليف بايجاد الموجود ومع انقطاعه بنفسه لا يتصور
رفعه واذا امتنع بعد وقته وفي وقته تعين ان يكون قبل وقته وهو المراد والجواب
هو ان الكلام فيما لم يفعل شيئا من افراده التي يتناولها التكليف وليس كل نسخ
كذلك لجواز النسخ بعد التمكن وقبل الفعل وبعبارة اخرى ان اردت توقيت الفعل
وقته الفعل المقدر له شرعا سلمنا ان النسخ بعده غير جائز لما ذكرتم لكن لا نسلم انه لا يجوز
فيه وما ذكرتم في بيانه غير مفيد لبقاء احتمال اخر وهو النسخ قبل الشروع في الفعل في
بعد حضور وقته فانه جائز لما مر وان اردت به وقت مباشرة الفعل وزمان كونه متلبسا به
سلمنا ان الفعل حال المباشرة به وبعدها يمتنع نسخه لكن هذا لا يجديك نفعا
لانه انما يدل على امتناع النسخ في هاتين الصورتين لا على امتناعه مطلقا لجوازه بعد حضور الوقت
المضروب له شرعا وقبل فعله على ان ذكر الترك والعصيان خرج لغو لا معنى له فتدبر
والحق ان المعترض على كل من الفريقين يستظهر لتعدد جهات البحث وتوسع مقدمه
فصل نسخ الكتاب والسنة متواترة واحادا بالمثل اتفاق اما جواز نسخ
الكتاب بمثله فلوقوعه في اية الاعتداد والمناجات والثبات واما النسخ
السنة المتواترة بمثلها فلتعارض القطعين فلا يجوز اهمالهما ولا اعمالهما
ولا الغاء احدهما بالكلية فتعين القول بنسخ المتاخر للمتقدم واما نسخ
الاحاد بمثلها فلذلك ولانه وقد وقع في قوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا
فزوروها والكتاب بالسنة المتواترة لا خلاف فيه عند الامامية وهو مذهب
جمهور المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واليه مال مالك واصحاب ابي حنيفة

وذهب الشافعي

وذهب الشافعي واحمد بن حنبل في رواية الى امتناعه لنا ان العقل يحكم عند التامل
بجوازه ولو امتنع وقوعه لامتنع لدليل والاصل عدمه ولنا ايضا ان النسخ انما
يتناول الحكم والسنة المتواترة في الدلالة عليه كالكتاب فيجب جواز نسخه بها و
قد يستدل عليه بانه واقع وهو جائز واما الثاني فظ واما الاول فلانه نسخ قوله تع
الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة برجم المحصنين الثابت
بالسنة ولا يرد ان الزانية والزاني ان كان عاما كان رجم المحصنين تخصيصا
لانه اخرج بعض ما يتناوله العام لا نسخا وان كان مطلقا كان تقييدا لان حكم الرجم
رفع حكم الجلد عن البعض الذي هو المحصن فانهم كانوا يجلدون الزاني مطلقا
ولا يرجمونه ثم بعد ذلك رجموا المحصن فلو كان تخصيصا لم يكن كذلك اذ المحصن لم يكن
مرادا فوجب ان لا يجلد بعموم ورد ان هذا الخبر انما هو من الاحاد فلا يجوز نسخ القرآن
به لما سيجي المانعون قد اختلفوا فمنهم من يقول ذلك لا يجوز عقلا لانه يوجب التنفير
عنه ويقدح في النبوة وفيه نظر لان نسخ حكم اية بالسنة كنسخه حكما بالقرآن وطرق
التهمة والتوقف الامر منتف للعلم بصدقه من جهة الاعجاز ومنهم من يقول
ذلك جائز عقلا لكنه غير واقع لقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير
منها او مثلها حيث دل على ان ما ينسخ به القرآن يجب ان يكون خيرا او
مثلا والسنة ليست كذلك والضمير في نات لله فيجب ان لا ينسخ الا بما هو
به وهو القرآن قلنا لا يبعد ان يكون ما دل عليه السنة في الحكم الناسخ اكثر
ثوابا وانفع لنا مما دل عليه الاية من الحكم المنسوخ وصح اضافة السنة اليه
سبحانه كما صح اضافة القرآن اليه لان كليهما من عنده تعالى بدليل وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى واتى اي السنة ننسخ به اي بالكتاب

لوقوعه كالتوجه الى بيت المقدس فان وجوبه ثبت بالسنة اذ ليس في القران ما يدل
عليه وقد نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام لا يقال لا نسلم وجوبه بالسنة لم لا يجوز
ان يكون باية منسوخة التلاوة فيكون نسخ الكتاب بالكتاب لان الاصل
عدمه ولانا لو فتحنا هذا الباب لم يتحقق الناسخ في شيء من الصور لاحتمال ان
يكون النسخ بغيره وتدقيق لا نسلم نسخه بالقران لجواز ان يكون بالسنة ويوافقه القران
ولا نفي قول بخلافه دليله قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل
اليهم فانه يدل على ان السنة بيان للقران فلو كان القران ناسخا لها لكان
بيانا اذ النسخ بيان فيلزم ان يكون كل منهما بيانا للاخر وقد رد وعورض
بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فانه يدل على ان الكتاب
بيان للسنة واذا كان الكتاب بيانا لها جاز ان يكون ناسخا لها لان
النسخ ايضا بيان والحل ان المراد بالبيان التبليغ لانه يعم جميع القران
بخلاف بيان المراد فانه مختص بالمجمل على ان الدور انما يلزم لو كان الناسخ
والمنسوخ واحدا ولا يخفى لا اما اذا كان واحدا بالنوع اذ لا امتناع في ان يكون
بعض هذا النوع ناسخا لبعض من نوع اخر وبعكس بالاخر وفي غير ذلك البعض
لا احدهما بالاخر اي لا ينسخ شيء من الكتاب والسنة المتواترة باحاد السنة عند
المحققين لان المتواتر قاطع والاحاد مظنونة والقاطع لا يعارضه المظنون
وفيه نظر لانا لا نسلم ان المقطوع لا يعارضه المظنون الا ترى ان انتفاء
الاحكام قبل ورود الشرع مقطوع به عند فرقة وثبوت الخطر والاباحة
عند اخرين ثم خبر الاحاد يرفع ذلك بالاتفاق ولئن سلمنا لكن المتواتر وان
كان قطعيا دون الاحاد باعتبار السند والوجه لكن الامر بالعكس باعتبار الدلالة

فان

فان دلالة الاول على استمرار ظني ودلالة الثاني على انقطاعه قطعي والتعارض
انما هو بين الدلالتين فينبغي ترجيح الدلالة القطعية على الظنية على ان الخبر
في الورود لتضمنه المصلحة الحالية اليق من المرجحات ومع ذلك فيه جمع بين الدليلين
في العمل حيث عملنا بالمتواتر الى زمان ورود الاحاد وبالاحاد بعده احتج المجوزون
اولا بان النسخ نوع من التخصيص والتخصيص بالاحاد جائز وثانيا بانه وقع
اما اولا فلان التوجه الى بيت المقدس كان متواترا وقد نسخ بالاحاد وهو
ان اهل مسجد قبا سمعوا مناديه عم يقول الا ان القبلة قد حولت فاستداروا
ولم ينكر عليهم الرسول عم واما ثانيا فلان قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي
الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير نسخ بما روي
عنه عم من نهي اكل كل ذي ناب واجيب عن الاول بان التخصيص جمع بين
الدليلين والنسخ ابطال لاحد الدليلين فلا يلزم من القول باحدهما
القول بالاخر وعن الثاني بان تحولهم بقوله لعلمهم بصدقه بسبب قرائن
احتفت بخبره واوجبت العلم بصدقه من قربهم من الرسول عم وسماعهم
صيحة الخلق في ذلك فكان نازلا منزلة المتواتر فان قيل لو فتح هذا الباب
لانسد باب التمسك بخبر الواحد لانه يمكن تقدير القرائن في الكل اجيب
بان لزوم الانسداد ممنوع اذ لا يلزم من تقدير قرائن فيما نحن فيه تقديرها
في كل موضع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها وعن الثاني بان
لا اجد للحال اي لا اجد في الحال بحسب الوحي الحاصل فيها محرما غير المذكورات
ولا يدل هذا على انه لا يجد في المستقبل بحسب الوحي الذي يوحى اليه فيه محرما
غيرها فح لا يكون النهي عن اكل السباع نسخا للاية لان عدم التحريم اباحة اصلية ورفعها

لا يكون نسخاً اتفاقاً ولو سلم انه حكم شرعي فنقول كون الخبر تخصيصاً اولى من
من كونه نسخاً لان الحكم اعني عدم التحريم عام وقد رفع عن بعض وخصص بالنسبة
هذا وقد بقي هناك احتمالان لم يذكرهما الامام صريحاً وهما نسخ الآحاد بالكتاب
وبالسنة المتواترة لان حالهما قد علم من نسخ على سبيل الاولوية احدهما نسخ
المتواتر بالمتواتر وثانيهما نسخ الآحاد بالآحاد والاجماع لا ينسخ اي الحكم
الثابت بالاجماع لا يرفع لا بنص ولا باجماع آخر اما الاول فليتقدم النص
على الاجماع اذ الكلام في اجماع تحقق بعد انقطاع الوحي فلو نسخ الاجماع به
لزم محذوران احدهما تقدم الناسخ والثاني تخطئة الاجماع لانعقاده
على خلاف النص واما الثاني فلان الاجماع الثاني ان كان مستنداً الى نص
لزم ان يكون الاول خطأ لانعقاده على خلاف النص وان لم يكن مستنداً
اليه فهو خطأ واعترض عليه اولاً بان امتناع انعقاد الاجماع على خلاف
النص ممنوع لحصول الاجماع في تنصيف حد القذف بخلاف النص وثانياً
بان الامة لو اختلفوا على قولين واجمعوا على جواز الاخذ بكل منهما ثم اجمعوا
على احدهما فلا شك ان حكم الاجماع الاول قد ارتفع بالاجماع الثاني
وقد يجاب عن الاول بان الاجماع ليس بخلاف النص بل بخلاف الظاهر
وهو عموم قوله تعالى والذين يرمون المحصنات وعن الثاني بان الناسخ انما
هو مستند الاجماع الثاني من النص والمنسوخ ما يستند اليه الاجماع الاول
لا نفس الاجماع فتامل ولا ينسخ شيئاً من النص والاجماع لانهما لو نسخا به
لكان الاجماع منعقداً على خلاف النص او الاجماع وانه خطأ قيل لا نسلم
انه خطأ وانما يكون خطأ لو لم يكن الاجماع عن نص راجح على النص المنسوخ

بالاجماع

بالاجماع اما لو كان سنده نصاً راجحاً فلم يكن على النص خطأ واجيب بان ناسخ
النص حينئذ يكون نصاً لا اجماعاً وهو غير ما نحن فيه واستدل المرتضى بان الائمة
مجتمعة على ان ما ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به ولا يلتفت الى خلاف عيسى بن
ابان والعجب ان المصنف نسب الخلاف في هذه المسئلة اليه والراجح انه ان
ان تحقق الاجماع قبل انقطاع الوحي فانه يجوز ان ينسخ وينسخ به للنص المتجدد
وفيه ان الناسخ حينئذ هو النص لا الاجماع وقد ينسخ التلاوة لا الحكم مثل ما روي
بطريق الآحاد ان من جملة القرآن الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة
نكالاً من الله ورسوله والله عزيز حكيم فحكمه باق ونسخت تلاوته وبالعكس
مثل والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجاً وصية لازواجهم
متاعاً الى الحول فانه مكتوب في المصاحف متلو وقد نسخ حكمه باربعة اشهر
وعشر وهما معاً مثل ما روي بطريق الآحاد عن عائشة انها قالت كان
فيما انزل عشر رضعات يحرمن ونسخن بخمس رضعات معلومات والسر في ذلك
كله ما ذكره المرتضى وهو ان الحكم والتلاوة عبارتان منفصلتان تتبعان
المصلحة فجاز رفعهما جميعاً ورفع احدهما مع بقاء الآخر بحسب ما تقتضيه المصلحة
ويجوز اي نسخ الحكم بالاشق على المكلف كما يجوز بالاخف والمساوي ولم
يتعرض لهما اما الاول فلانه لا خلاف فيهما واما الثاني فلانه يعلم مما نذكر بطريق الاولوية
كعاشورا فان صومه كان واجباً وقد نسخ برمضان وصوم شهر اشق من
صوم يوم واحد وفيه نظر لان الحكمين اذا ما تباينا ولا يكون نسخاً اذا لم يمكن
اجتماعهما وصوم عاشورا يجوز ان يجتمع مع صوم رمضان فكيف يكون
صوم رمضان ناسخاً له فالاولى ان يقول كالكف عن القتال به وقد وجب

ذلك بان سقوط وجوب صوم عاشوراء لما كان عند الامر بصيام شهر رمضان عند
صوم هذا الشهر ناسخ له بمجاز التسمية للشيء باسم المقارن له قالوا قال الله تعالى
يريد الله ان يخفف عنكم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والنقل الى الاشق بخلاف
ذلك فلا يريده واجيب بان في عموم المفرد المحلى باللام كلام ولو سلم فسياق الآية
يوجب ان يكون مخصوصا بارادة التخفيف واليسر الاخروي سيما ما يكون
عاقبته تخفيفا فان الامور المشروعة عاقبتها ذلك فالتخفيف هو تخفيف الحساب
واليسر هو تكثير الثواب ولو سلم فتسميته الاثقل بالاخف والايسر تسمية
للشيء باسم عاقبته مثل اراني اعصر خمرا الرجوع الاثقل الى الاخف ولو سلم
انه للعاجل لا للآجل ولا مجاز باعتبار الآجل فهو مخصوص بما ذكرنا من الدليل
جمعا بين الدليلين وبلا بدل لانه ان لم تعتبر المصلحة فلا اشكال لان له
ان يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وان اعتبرت فلا استحالة عقلا بان يقتضي المصلحة
النسخ بلا بدل ولانه وقع كآية الصدقة فانها اوجبت عند المناجاة ثم نسخ
بلا بدل قالوا قال الله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها و
لا يتصور كونه خيرا او مثلا الا في البدل واجيب بان هذا انما يدل على ان
اللفظ لا ينسخ بلا بدل لا على ان حكمه لا ينسخ كذلك والنزاع انما هو في هذا
ولو سلم فهو عام فيجوز تخصيصه بما نسخ الى بدل ولو سلم فلا شبهة في ان رفع الحكم
لا الى بدل حكم ايضا وان لم يكن شرعيا والامتناع في ان يكون رفعه في وقته
خيرا منه لجواز ان يكون مشتملا على مصلحة للمكلف يعلمها الله تعالى ولا نعلمها ولو سلم
فلا ريب في ان هذا انما يدل على عدم الوقوع لا على عدم
الجواز عقلا والنزاع انما هو فيه ومع قيد التأبيد اي يجوز نسخ الحكم مع كونه

مقيدا

مقيدا بقيد التأبيد مثل صوموا ابدا لان لفظ التأبيد في العرف يطلق على طول
الزمان كما مر والنسخ لا ينافيه ولان النسخ انما يرد على ما دل ظاهرا على استمراره فمنع
وروده على المرة ولفظ التأبيد كغيره من الالفاظ الدالة على الاستمرار فكما
جاز ورود النسخ على هذه الالفاظ جاز وروده على لفظ التأبيد ايضا ومن ادعى
الفرق فعليه البيان ولما كان لقائل ان يقول التأبيد يدل على الدوام و
النسخ ينقيضه فلو ورد عليه لزم التناقض وانه لا يجوز على الله تعالى
اشار الى الجواب بقوله ولا تناقض كالتخصيص توضيحه ان التأبيد والعموم
متماثلان في افادة استغراق الازمان والافراد فكما لا تناقض في
اخراج بعض افراد العام بالتخصيص كذا لا تناقض في اخراج بعض الازمنة
بالنسخ والجامع هو المصلحة الداعية الى هذا قالوا اولا التأبيد بالنسبة الى
كل واحد من اجزاء الزمان بمنزلة التنصيص فكما لا يجوز النسخ ثمة كذا لا يجوز
ههنا وقالوا ثانيا لو جاز نسخ المقيد بالتأبيد لم يكن في التقييد به فائدة والجواب
عن الاول بالفرق بين ما ذكر انه مفصلا او مجملا وقد مر مثل ذلك آنفا
وعن الثاني بمنع الملازمة فان الفائدة تأكيد الاستمرار والمبالغة فيه وذلك
لا يمنع من نسخه كما لا يمنع تأكيد العام من تخصيصه وليس للخلاف في هذه المسائل
ما يعتد به فاتركه قد عرفت مما ذكرنا ان ما نثبته به مدخول كله المنهج
الرابع في الاجتهاد والتقليد الاجتهاد في اللغة استفراغ الجهد في تحقيق
امر من الامور ولا يستعمل الا فيما فيه ثقل وفي الاصطلاح ملكة عرفوها
بانها كيفية راسخة في النفس تحصل بمزاولة القوانين وممارستها وفيه اشعار
بان الاجتهاد من الهيئات الراسخة حتى لو استنبط حكما من القوانين من غير رسوخ

لا يسمى مجتهدا لفقده لم يقل لتعذر للاشعار بان المعتبر في الاجتهاد هو القدرة
التامة عليها الباء اما للسببية او للاستعانة على استنباط الحكم اي الاستنباط
على الاثبات تنبيها على ان الاجتهاد ليس الا في الظنيات الشرعي الفرعي
احترازا عن الحكم العقلي والحسي وعن الحكم الشرعي الاصولي عن الاصل المتهيئ
لذلك الحكم فعلا او قوة قريبة منه وفيه اشارة الى انه لا يشترط الاستنباط
بالفعل في الاجتهاد ولو لم يذكر هذا الفهم التعميم من الاقتدار فذكره تفريع
بما علم ضمنا وهو شايع في الحد وقال العلامة في النهاية الاجتهاد استفراغ الوسع
اي بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فالاستفراغ
بمنزلة الجنس خرج بالاضافة اجتهاد من لم يبذل تمام طاقته وهو القادر
على المزيد عليه فانه لا يسمى في الاصطلاح اجتهادا معتبرا والعلامة اخرج هذا
بالقيد الاخير وهو بعيد في طلب الظن خرج به استفراغ الوسع في طلب القطع
بشي من الاحكام كوجوب الصلوة والزكوة والقيام الى غير ذلك مما
اتفقت الامة عليه من جليات الشرع اذ لا اجتهاد فيها واورد عليه
الظن ينقسم الى مطابق وغير مطابق والثاني جهل فيلزم ان يكون
الجهل مطلوبا وهو ممتنع واجيب بان المطلوب الظن من حيث هو ظن من
غير ملاحظة المطابقة للمظنون وعدمها فان المقصود الاصلي هو العمل وقد
يترتب عليه ولا يلزم من طلب الاعم الذي هو الظن مطلقا طلب الاخص
الذي هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل الشرعي من الاحكام
الشرعية خرج به استفراغ غير الفقيه والفقيه في الاحكام الغير الشرعية
كاجتهادهما في كون الصفات مثلا زائدة او غير زائدة دخل الاجتهاد

في الاحكام الاصولية

في الاحكام الاصولية ومن اراد التخصيص فليخصص بالفرعية بحيث متعلق
بالاستفراغ ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير خرج به اجتهاد العامي اذا اتصف
بالاستفراغ المذكور سواء حصل له الظن او لم يحصل لانه يتوجه اليه اللوم بسبب
تقصيره في تحصيل ما هو شرط في جواز العمل بالظن وقال الحاجبي الاجتهاد
استفراغ الفقيه في تحصيل الظن بحكم شرعي فقد ظهرت فائدة القيود كما سبق
ووافقه العلامة في التهذيب ويراد بالفقيه من مارس الفن وهو الفقيه
لا من كان مجتهدا فلا دور اذ لا حاجة وهو من لم يمارس الفن بعيد عن الاستنباط
فذكره لانه الموصوف بالاستفراغ غالبا لا للاحتراز لان استفراغ غيره وسعه في ذلك
وان كان بعيدا اجتهاد ايضا وينتقضان اي حد العلامة في النهاية والحاجبي طردا
بالمستفرغ المتصف باستفراغ المذكور العاجز عن الاستنباط بسبب انه ليس قوة
رد الفروع الى الاصول ولقائل ان يقول هذا لا يرد على العلامة لخروجه بالقيد الاخير
لانه ليس فقدان تلك القوة الا بتقصيره في تحصيل ما هو سبب لحصولها ودفع ما هو
مانع عنه فلا ينتفي عنه اللوم والتجزي في الاجتهاد بان يكون لاحد ما هو مناط الاجتهاد
في بعض المسائل من الادلة دون غيرها فيجتهد فيها جائز لرواية ابي خديجة عن الصادق
عليه السلم قال اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم
شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته عليكم قاضيا فتحاكموا اليه و
لفرض المساواة بين من اطلع على دلايل حكم باسرها ومن اطلع على جميع دلايل
جميع الاحكام في الاطلاع على دلايل ذلك الحكم فلا فرق بينهما فكما جاز للثاني في
ذلك الحكم كذا جاز للاول واعترض بانه يحتمل ان يكون في جملة ما لا يعلمه ما يكون
له تعلق بما يعلمه فيقدح في ظنه الحكم بخلاف المحيط بالكل بحسب ظنه فان ذلك الاحتمال

يضعف عنده او ينعدم بالكلية فيبقى ظنه بالحكم بحاله فالفرع قائم واجيب اولا بانه
يندر تعلق غيره وان ندر لا يعتد به وثانيا بان المفروض حصول جميع ما هو دلائل
ذلك الحكم في ظنه اما باخذه من مجتهد او بعد تحرير العلماء ان بعين الامارات وذكر
كل ما يرتبط به واذا كان كذلك فقيام ما ذكرتم من الاحتمال لبعده لا يقدح في ظن الحكم
فيجب العمل به نعم العالم المقيد يكون علمه متعلقا ببعض ناقص عن العالم المطلق الذي
لا يتقيد بذلك والنقص عن المطلق غير قادح في الظن بحكم كالعالم والاعلم اي
كما ان نقص العالم عن الاعلم لا يقدح في ذلك فكما جاز اجتهاد العالم فكذا
اجتهاد الناقص قيل لو جاز التجزي لزم الدور لان جواز تجزي الاجتهاد في فرع
من الفروع يتوقف على صحة اجتهاد المتجزي في مسئلة تجزي الاجتهاد وصحة هذا
الاجتهاد يتوقف على جواز التجزي الجواب ما اشار اليه بقوله ولو توهم الدور نظرا
اذ الاجتهاد المختلف في تجزيه هو الاجتهاد في الفروع دون الاصول فصحة
الاجتهاد في تلك المسئلة لا يتوقف على جواز تجزي الاجتهاد في الفروع ولا على جواز
تجزيه في الاصول فلا دور فصل احكام النبي ص المراد بها الكلام الشرعية الدينية
لا الدنيوية ايضا ليست عن اجتهاد بل جماعتنا وذهب الشافعي وابو يوسف الى انه
ص كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه ثم انهم قد اختلفوا فقال بعضهم انه
لا يخطى في الاجتهاد وقال بعضهم انه يخطى ولكن ينبه فيرجع عنه لنا ان الاجتهاد
قول بالراي والقول بالراي قول بالهوى وهو باطل بالنسبة اليه ص لقوله تعالى وما ينطق
عن الهوى اي عن الراي ان هو الا وحي يوحى وهو ظاهر في ان كل ما ينطق به
فهو عن وحي وهو ينفي الاجتهاد ولانه قول بالراي قيل لا نم انه قول بالراي لجواز
ان يكون متعبدا به بالوحي فيكون النطق به عن الوحي لا عن الراي والجواب ان الوحي

اليه

اليه ان يجتهد لا يجعل ما ينطق به اي باجتهاد وحيا كاجتهادنا بقوله تعالى فاعتبروا
امرنا بالعبور من الاصل الى الفرع وهو الاجتهاد مع انه لا يجعل هذا ما ينطق به
وحيا وانت خبير بان هذا انما هو بطريق الالزام والا فلا اعتبار عندنا بمعنى
الالفاظ لما مر ولنا ايضا بعصمته فاحكامه قطعية لا اجتهادية والا لزم جواز الكذب
وهو مناف لذلك وهذا اي الدليل الاخير يعم سائر المعصومين سلام الله عليهم
اجمعين فيدل على ان احكامهم ايضا قطعية لا اجتهادية احتج المجوزون بوجوه
الاول قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم اي للمتخلفين عاتبه على حكمه ونسبه
الى الخطاء ومثل ذلك لا يكون فيما علم بالوحي فيكون فيما علم بالاجتهاد والثاني
قوله تعالى وشاورهم في الامر ومثل ذلك لا يكون الا فيما يحكم فيه بطريق الاجتهاد
والمقررات اشار الى الجواب عن الاول بقوله واية العفو تلطف وراقة كرحمك الله
اذ القايل به قد يقصد التلطف والراقة وعن الثاني اشار الى الجواب عنهما بقوله وهي اية
العفو واية المشورة وردتا في غير المسائل الدينية فلا يرد وان على من حيث
المنع بها والا اي وان وردت اية المشورة في المسائل الدينية كان النبي
مقلدا لهم فيها وهو باطل قطعا الثالث قوله ع حين امر اصحابه بالتمتع لتخلفهم
لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي وسوق الهدي حكم
شرعي اي لو علمت اولا ما علمت اخرا لما فعلت ومثل ذلك لا يستقيم الا فيما
كان بالاجتهاد والجواب التخيير اولا في سوق الهدي ثم ايحاءه فضل التمتع مكن
فما تنف ع لعدم ادراك الافضل بسبب اجتهاد واختيار سوق الهدي الرابع قوله
عليه السلم يوم فتح مكة لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس ولا الاذخر
فقال ع الا الاذخر ومعلوم ان الوحي لم ينزل عليه السلم في ذلك الا انه فظن ان الاستثناء

بالاجتهاد والجواب ما اشار اليه بقوله وكذا سرعة الوحي بالشخص والاذن ممكن
في تلك السرعة وليس سرعة الوحي فيها ابعد من سرعة الاجتهاد بل هو اقرب منه
فالقول بامكان الاجتهاد فيها دون الوحي تحكم وسبق سماع العباس استثناءه
منه عم محتمل فيحتمل ان يكون ذلك الاستثناء مستندا الى وحي سابق فاندفع الاستبعاد
في نزول الوحي في تلك المدة الخامس ان العمل بالاجتهاد اشق من العمل
بالوحي لاحتياجه الى بذل الوسع في اتعاب النفس والاشق افضل لقوله عم افضل
الاعمال احمزها اي اشقها والافضل لا يتركه عم والا لكان امته افضل منه
في هذا الباب وانه غير جائز والجواب ما اشار اليه بقوله ورب فضيلة تترك
لما فوقها كمن ترك ثواب الشهادة لكونه حاكما وثواب التقليد لكونه مجتهدا
وفيه نظر لان المستدل على ما قررنا لم يدع ان في العمل بالاجتهاد فضيلة ما ادعى
انه افضل من العمل بالوحي وهذا الجواب لا يدفعه والاولى ان يجاب عنه
بما اجاب به العلامة وهو ان المشقة انما تؤثر في زيادة الفضيلة والثواب
لو كان ما اشتمل عليها مطلوبا للشارع واما اذا لم يكن مطلوبا له فلا ونحن نمنع
من جواز الاجتهاد في حقه عم انا نمنع ان الاجتهاد اشق من الوحي لجواز
ان يكون في الوحي مشقة زائدة على ما في الاجتهاد بما يحصل له عم من الخوف
والخشية من الله سبحانه حال نزول الوحي عليه او لغرض عطف
على قوله لما فوقها يعني رب فضيلة تترك لغرض من الاغراض كدفع قولهم
اي قول الكفار ريبة لو كان له وحي لما اجتهد وهذا المحل مقام التهمة
كما اتهم بالامية اي لعدم التعلم والكتابة طعنهم بالنقل اي بنقلها الى
بعض الحكم والمصالح من الكتب الى آخره فصل المشهور عند الائمة

وغيرهم

وغيرهم في المسائل الفروعية الاجتهادية عدم التصويب اي عدم الحكم بالتصويب
اي عدم الحكم باصابة كل مجتهد كما ذهب اليه الاشعري والقاضي ابو بكر والجبائيان
وابو الهذيل بل المصيب انما واحد ومنشأ هذا الخلاف في ان لكل واقعة حكما
معينا ام لا فمن ذهب الى الاول قال بان المصيب واحد وهو من وجده وغيره
مخطئ اما ماثوم او ماجور ومن ذهب الى الثاني قال بان كل واحد مصيب في حكمه
فان الحكم ما ادى اليه الاجتهاد حتى لو ذهب مجتهد في واقعة الى الحرمة والآخر الى الحل كان كل
واحد منهما حكم الله وكان كل واحد منهم مصيبا لنا شيوع تخطئة السلف بعضهم بعضا
في الحكم بلا نكير فيكون ذلك اجماعا منهم منه ما روي عن ابن مسعود وزيد بن ثابت
من تخطئة ابن عباس في ترك العول وهو خطأهما حتى قال من باهلني باهلته في ذلك
ومنه ما روي عن ابن عباس من تخطئة زيد بن ثابت فقال الا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن
ابنا ولا يجعل اب الاب ابا ومنه قول عمر لما ردت عليه امرأة في نفيه المغالات
في المهر اصابت امرأة واخطأ عمر ومنه ما روي ان عمر امر باحضار امرأة فخافت
من صولته فاجهضت ما في بطنها فقال عمر لعثمان وعبد الرحمن بن عوف ما علي الدية
فقالا انما انت مؤدب لا نرى عليك شيئا فقال لامير المؤمنين عم ما تقول انت
يا ابا الحسن فقال عم ان كانا قد اجتهدا فقد اخطأ وان لم يجتهدا فقد غشاك
ثم الزمه بالدية ومنه قول عمر ان عمر لا يدري انه اصاب الحق لكنه لم يأل جهدا
حين حكم في قضية بحضرة رجل فقال [illegible] الرجل هذا والله الحق وامثال
هذا كثيرة ولما روي عن النبي عم ان للمصيب اجرين وللمخطئ واحدا فعلم ان في
الواقعة حكما معينا والا لكان الحكم بخطأ احدهما واصابة الاخر ترجيحا بلا مرجح ولان
المخطئ لا يأثم لكونه ماجورا وللزوم اجتماع النقيضين على تقدير التصويب لانه

ثم اذا ظن حكماً كالوجوب حصل القطع بانه الحكم في حقه واستمرار ذلك القطع مشروط ببقاء
ظن ذلك الحكم لوجوب الرجوع عنه الى غيره كالندب عند زوال الظن به وتعلقه بذلك
الغير اجماعا واذا كان كذلك كان المجتهد عالماً بذلك الحكم ما دام ظاناً له فيكون عالماً
وظاناً بشيء واحد في زمان واحد فيلزم القطع وعدم القطع وهما نقيضان قيل هذا
الدليل بعينه يدل على بطلان اصابة واحد وخطاء الآخرين ايضا لان الاجماع
منعقد على وجوب اتباع ما ادى اليه الاجتهاد من الحكم كالوجوب والندب وغيرهما
سواء كان صوابا او خطاء والعلم بوجوب مرتبط بعلته مشروط ببقاء المجتهد فيكون
المجتهد عالماً حال كونه ظاناً فيلزم القطع وعدم القطع وهما نقيضان واذا ثبت
هذا فقد ظهر ان هذا الدليل مشترك الالزام فما هو جوابكم عنه فهو جوابنا الجواب ما اشار
اليه بقوله وليس اي لزوم اجتماع النقيضين مشتركا بين التصويب وعدمه لاختلاف
المتعلق اي متعلق الظن والقطع عند عدم التصويب فان متعلق هو الحكم المطلوب
بالاجتهاد ومتعلق القطع هو وجوب اتباع الظن لا الحكم واذا اختلف المتعلق
اندفع التناقض قيل هذا الجواب مشترك ايضا لان متعلق على تقدير التصويب كون
الدليل دليلا ومتعلق القطع ثبوت مدلوله ما دام دليلا فتعدد المتعلق واندفع
التناقض ورد هذا بان كون الدليل دليلا حكم نسبي اعتقادي والظن يوجب القطع
على التصويب والا لجاز ان يكون ما يجب العمل به غير ذلك الدليل فلا يحصل له الجزم
وجوب العمل بظنه والقطع به مشروط ببقاء الظن به لما مر فيجتمع في كونه دليلاً
القطع والظن فيلزم اجتماع النقيضين ولاستلزام اعتقاد كل منهما رجحان امارته
تخطئة احدهما صاحبه اي في اعتقاد الرجحان لان احدى الامارتين ان كانت راجحة
في الواقع كان اعتقاد رجحانه صوابا واعتقاد رجحان الاخرى غير صواب لانه غير مطابق

للمعتقد

للمعتقد فيكون خطاء وان لم يكن احديهما راجحة كان كل واحد من الاعتقادين غير مطابق
للمعتقد فيكون خطاء فعلى التقديرين يكون احد الاعتقادين خطاء قطعا فلا يكون كل مجتهد
مصيبا وللبحث في الكل مجيب كما يأتي في الاول ان التخطئة يحتمل ان يكون لاجل
عدم القابلية او لاجل التقصير في الشرائط والمقدمات او لمخالفة النص او الاجماع
وفيه ان ارجاع التخطئة الى الحكم الى الثالث واحتمال ارجاعها الى غيرها من الامور المذكورة
احتمال مرجوح فلا يقدح فيه وفي الثاني انه يحتمل ان يراد به خطاء الحكم في مطلوبه
من رد المال الى مستحقه بسبب ظنه صدق الشهود وهم كاذبون او بسبب نفي الاثم
لا خطاء ما وجب عليه من الاحكام وفيه ايضا مثل ما مر وفي الثالث ان الاثم في
استمرار القطع مشروط ببقاء الظن والاجماع المذكور انما يدل على انتفاء القطع
بالحكم عند انتفاء الظن فهو متعلقه بحكم اخر ينافيه لان الظن بما يقابل الشيء يقتضي
ان يكون ذلك الشيء موهوما فلا يبقى القطع بانه الحكم اما اذا كان انتفاء الظن
بذلك الحكم لاجل حصول القطع به تعين ذلك الحكم فان القطع والظن به لا يجتمعان
لان الاول يجوز نقيضه والثاني يمنعه فيلزم من ثبوت كل منهما انتفاء الآخر فلا نزاع
انتفاء الظن انتفاء القطع وفيه انا نقطع ببقاء ظن الحكم وعدم قطع ما يخالفه
فانكاره مكابرة وفي الرابع ان المجتهد لا يعتقد رجحان امارته على امارة
صاحبه في نفس الامر بل في ظنه وهو حاصل فيكون اعتقاد كل منهما مطابقا للاعتقاد و
عدم الرجحان الخارجي لا يوجب عدم الرجحان الذهني فامكن تصويب الاعتقادين
معا ويلزم المعتزلة المخطئة عند تغير الرأي بان يرجع في مسئلة عما حكم به اولا
ويعتقد خلافه سبق اي المقلد والمقلد الخطاء وهو ما حكم به اولا لان
ذلك على ما عندهم اعتقاد وهم خطاء وهما كانا مأمورين باتباعه فيهما كانا مأمورين

باتباع الخطاء وهو قبيح عقلا وفيه ان القبيح هو الامر بالخطاء من حيث انه خطاء
لا من حيث انه مظنون وبينهما بون وفيه تامل ووجه المصوبة بان هذا يرد على المخطئة
ايضا فيما اذا ظهر كذب الشاهدين فان الحاكم يرجع عن حكمه مع انه كان مامورا
به فتامل فصل لا بد لمن يجتهد في مسئلة من تحصيل ما يتوقف عليه الاجتهاد فيها
من علوم العربية اي اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان لان ما تشبث
به المجتهد من الادلة لكونه عربيا يحتاج الى معرفة الاوضاع وكيفية الدلالة والاشتقاق
ومعرفة الفصاحة والبلاغة وفي المنطق لان المجتهد يستنبط الاحكام من الادلة
بطريق النظر فهو يحتاج في معرفة احوال النظر من الصحيح والفاسد وكيفية الترتيب
الى المنطق والاصول ليعرف الادلة واحوالها والتفسير اي تفسير آيات الاحكام
ليعلم الناسخ والمنسوخ وغير ذلك والحديث الذي له تعلق بالاحكام ليعرف
المتواتر والاحاد والعام والخاص الى غير ذلك واما الذي له تعلق بالمواعظ
والاداب واحوال الاخرة فلا مدخل له في الاجتهاد والرجال ليعلم حال الرواة
من الجرح والتعديل حتى يتمكن من التمييز بين المنقول الصحيح والفاسد و
الاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الذين اتفق الخلق على عدالتهم لتعذر
معرفة احوالهم في زماننا لطول المدة وكثرة الوسائط وظن عدم الاجماع
على خلافها اي خلاف المسئلة التي يجتهد فيها وطريق معرفة ذلك ان لا يفتي الا
بما يوافق قول واحد من العلماء المتقدمين او يغلب على ظنه انها واقعة متولدة
في هذا الزمان واعلم ان حفظ هذه العلوم غير معتبر في الاجتهاد بل لا بد في العلم
بها ليتمسك بها عند الحاجة ولا بد مع ذلك من انس له في الفقه اما
استحسانا ليحصل له البصيرة الكاملة والقوة التامة في الاستدلال واما وجوبا

ليحصل

ليحصل الظن بعدم الاجماع على خلافها وقال صاحب المنهاج لا حاجة للمجتهد
الى الفقه لان الفقه نتيجة الاجتهاد فان هذه الفروع ولدها المجتهدون بعد
ان فازوا بمنصب الاجتهاد فلو كان شرطا في الاجتهاد يلزم الدور وقوة الى
رد الفرع الى الاصل وهي المسماة بالقوة القدسية ذلك فضل الله يؤتيه
من يشاء والله ذو الفضل العظيم وهي العمدة في هذا الباب ولا يجب على المجتهد
تكرر النظر بتكرر القضية الواحدة سواء كان ذاكرا للنظر الاول اولا لانه فعل الواجب
وخرج عن العهدة والاصل عدم التكرار بل يستصحب الحكم الحاصل من النظر الاول وقيل
يجب عليه التكرار مطلقا احتمالا ان يطلع ثانيا على ما لم يطلع عليه اولا فيتغير رايه والجواب
ان الاصل عدمه وفصل المحقق بانه ان كان ذاكرا للدليل لم يجب عليه التكرر والا وجب
والتفصيل يعني زمان زادت فيه القوة بكثرة الممارسة والاطلاع غير بعيد لحصول الظن
بانه يحصل له ظن اكمل من الاول بعد استيناف النظر فوجب ليحصل ذا اجتهاد كافي
ثاني له لانه كعقد ما هو شرط في نفعه للغير من الورع والتحري ويقلد فيما لم يتحر فيه
اذا اتفق وقته فيخاف الفوت اذا اشتغل بالاجتهاد ومع عدم ضيق الوقت
فلا يجوز له التقليد عند المحققين لانه يتمكن من الوصول بفكره الى الحكم فيحرم عليه التقليد
كما يحرم على المجتهد الكامل ولان جواز التقليد حكم شرعي فلا بد له من دليل والاصل
عدمه قالوا قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والعالم قبل اجتهاده
لا يعلم فوجب عليه السؤال الجواب ان الخطاب في فاسئلوا مع المقلدين لان قوله
لا تعلمون صيغة عموم معناه لا تعلمون شيئا من الاحكام فيختص بالمقلد لانه الذي
لا يعلم شيئا من الاحكام بخلاف المتحري ولان المتحري من اهل الذكر لان المراد
بالذكر ذكر شيء من الاحكام والمتاولان بالعلم لا يؤمر احدهما بالسؤال عن الاخر

فيكون المأمور بسؤال هو المقلد فلا يتم الاستدلال بالآية على جواز تقليد المتجزي غيره
واتمامه بتقدير معمول الذكر ومعمول تعلمون امرا معينا ليكون معنى فاسئلوا اهل
الذكر الحكم معين ان كنتم لا تعلمون ذلك الحكم ويتناول الخطاب المتجزي وغيره لكن
لا دلالة فيها على تعيين المعمول لما عرفت من ان هذا التركيب ينصرف عند الاطلاق
الى العموم وتقليد الافضل اما بت فيه او بالرواية عنه ما دام حيا للاجماع على جواز
رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي وللعسر اللازم بالزام السماع
منه ويعرف الافضلية اما من تواتر الاقوال عن الفاضل بانه افضل او من اذعان
المفضول او من الامارات الدالة عليه كما قال العلماء على سؤاله والانقياد الى
ما يفتيهم به تعين عنه لان الظن بقوله اقوى واتباع اقوى الظنين واجب عقلا
ولاستحالة ترجيح المفضول على الفاضل ولان في مقبولة حنظلة عن الصادق ع
دلالة عليه قال في اخره فاذا اختلفا فالحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما
في الحديث واورعهما هذا ان حصل الظن بانه الافضل مط وان ظن رجحان
كل منهما على الاخر باعتبار ففيه ثلاث صور الاولى ان يستويا في الدين ويتفاضلا
في العلم والحق وجوب الاخذ بقول الاعلم لمزيته ورجحانه وقيل تخير منهما وليس
بمعتمد الثانية عكس ذلك فالاقرب وجوب الاخذ بقول الادين لقوة الظن به و
يحتمل التخيير اذ مناط التقليد وهو الورع والعلم موجود ولا ترجيح فيما يتعلق
بالاجتهاد وهو العلم الثالث ان يكون احدهما ادين والاخر اعلم فالاقرب
ترجيح الاعلم لاستفادة الحكم من علمه لا من دينه وقيل يؤخذ بقول الادين وهم
مختلفون فطائفة منهم وافقونا في ذلك وطائفة اخرى خالفونا وقالوا
له التخيير والرجوع الى ايهما شاء ويتخير اي المقلد في الرجوع مع التساوي في العلم

والورع

والورع الى ايهما شاء فاذا اتبع احدهما في حكم فله اتباع الاخر في غيره وليس له اتباعه
في نقيضه وربما قيل بجوازه في واقعة اخرى كالمجتهد مع التعارض اي مع تعارض
الادلة والتكافؤ اي تماثلها فانه مخير في العمل بايهما شاء وفي الموضعين نظر
تعارضا فتساقطا فيرجع المقلد والمجتهد الى البراءة الاصلية فصل هل يكفي التقليد
في الاصول كوجود الصانع وما يجوز له ويمتنع من الصفات كما يكفي في الفروع ام يجب
النظر على كل واحد من المكلفين مجتهدا كان او غيره ام يحرم فيجب التقليد فيها
ثمة مذاهب للاول الثالث لزوم الدور ان وجب اي النظر لان وجوبه
يتوقف على معرفة الموجب اي الله تعالى المتوقفة على معرفة ذاته وهي تتوقف
على وجوب النظر ولان وجوبه نظري فيتوقف الى النظر اخر وهذا النظر يتوقف
على وجوبه فيلزم الدور والاكتفاء من الكفار بكلمتي الشهادة وحكمه باسلامهم
بمجرد تلفظهم بالاستدلال مع علمه بانهم لا يعلمون الصانع وصفاته بالدليل
قطعا اذ غايته جحودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض ولو كان النظر واجبا
على كل واحد لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم وقوله ع عليكم بدين العجائز
اي بطريقتهن لانهن لا يدن الا بطريق التقليد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب عليهن
الكف عنه ونهيه الصحابة عن الكلام في مسئلة القدر والنظر فيها حين راى
تكلمهم فيه وهذا يدل على تحريمه وعدم نقل الاستدلال على الاصول عن احد
منهم اي من الصحابة فلم يكن واجبا والا لصدر عنهم فنقل كما نقل عنهم الاستدلال
في الفروع وعدم امرهم اي الصحابة احدا من الناس به اي بالاستدلال
وعدم انكارهم اياه في تركه وليس هذا الا لانه غير واجب والثاني الاصول اغمض
ادلته من الفروع والتقليد في الفروع جائز اتفاقا ففيها اي الاصول اولى

بالتقليد من الفروع لصعوبة ادلتها وتيسر اصول كل واحد اليها وان الشبهات
في الادلة كثيرة والنظر فيها مظنة الوقوع في الضلالة وهي في الاصول
كفر والتقليد اسلم لعدم مشاهدة المقلد تلك الشبهات فوجب سلوكه
لوجوب الاحتراز عن الوقوع في الضلالة وان قول من يوثق به والامام الحاذق
العارف واقع في النفس مما يغنيه هذه الدلائل المدونة التي يتوجه اليها
ابحاث كثيرة بل لا يكاد يسلم ناظرها وان قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون غير مقيد بالفروع بل هو عام من جهة السائل والمسئول عنه فيتناول
المجتهد وغيره والاصول والفروع فثبت ان النظر ليس بواجب مطلقا والثاني
وهو الحاكم بوجوب النظر وذم التقليد في الكتاب المجيد في مواضع متعددة
خرجت الفروع عن خطاب الذم بالاجماع لم يعتبر ما ذكره في الذكرى من ان
العلماء الحلبيين ذهبوا الى وجوب الاستدلال والاجتهاد في الفروع
على العوام ايضا لان نسبهم معلوم فلا يضر خلافهم في انعقاد الاجماع فبقيت
الاصول داخلة فيه وايجاب النظر ظاهرا على النبي صلعم لقوله فاعلم انه
لا اله الا الله لا يقتضي هذا خطاب مع كل من يصلح المتخاطب لانا نقول لا يقتضي
ذلك بل يثبت مدعانا بلا واسطة فالاية اولى منه بايجابه عليهم او
للتاسي ان لم يثبت الاولوية لقوله تعالى فاتبعوه وغير ذلك مما دل على
وجوب التاسي قبل اثبات وجوب معرفته بالشرع غير ممكن اذ ايجابه للمعرفة
اما للعارف به وهو تحصيل الحاصل وانه ممتنع او لغيره وهو تكليف الغافل
لانه من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا باطل واجاب عنه الشريف
بان بطلان تكليف غير العارف لكونه غافلا ممنوع اذ شرط التكليف فهمه

وتصوره

وتصوره لا العلم والتصديق به لان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يتعقل
انه مكلف لا من لا يعلم انه مكلف والاجماع على وجوب العلم باصول
الدين والتقليد لا يحصله لجواز الكذب على المقلد لانه غير معصوم فلا يحصل العلم
بقوله واجتماع النقيضين على تقدير تحصيله فانه اذا قلد احد من مذهبه حدوث
العالم وقلد اخر من مذهبه قدمه كانا عالمين بالحدوث والقدم علما مطابقا للواقع
على ذلك التقدير فيلزم وقوع الحدوث والقدم وهو اجتماع النقيضين وللخروج
عن التقليد على تقدير تحصيله لان العلم بصدق المقلد ليس ضروريا بالفرض
فهو نظري يحصل من الدليل على صدقه في الحكم فيخرج بذلك عن تخصيص التقليد به
الى ذروة الاجتهاد ولما فرغ عن تحرير ادلة المذاهب اراد ان يشرع في
الاجوبة عن ادلة الخصم فقال ووجوب النظر عندنا عقلي بناء على ان المعرفة
واجبة عقلا لانها دافعة للخوف المظنون وكل ما كان كذلك فهو واجب
وهي لا تتم الا بالنظر فالنظر ايضا واجب عقلا لما مر فلا يلزم الدور والاكتفاء
بالشهادتين وعدم تكليفهم بالاستدلال اعتمادا على ما يشهد به عقولهم
من الدليل الجلي الذي يوجب الطمانينة ويحصل بايسر نظر وكان يعلم منهم العلم
به وليس المراد من النظر تحريره بعبارات مصطلحة على وجه يدفع الشبهات
بل ذلك القدر كاف كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام
على المسير افسماء ذات ابراج والارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف
الخبير ودين العجائز من كلام سفيان الثوري قال الشريف روي ان
عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال ان بين الكفر والايمان منزلة
بين المنزلتين قال ان بين الكفر فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي

خلقكم فمنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قول تسع سفيان
كلامها فقال عليكم بدين العجايز ويؤيده ذلك انه ليس في الكتب الصحاح وقد الح
ولا يخفى ان ما صدر من تلك العجوز نوع استدلال فلا حاجة الى جعله من كلام سفيان
وحكاية دولابها مشهورة وقال صاحب المواقف بعد التسليم انه خبر واحد فلا يفيد
القطع والنهي للصحابة عن الجدال بالباطل وهو مذموم لقوله تعالى وجادلوا في
الباطل ليدحضوا به الحق وغير ذلك مما دل على ذم الجدال بالباطل واما الجدال
بالحق فغير مذموم بل هو مطلوب لقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن ولا تجادلوا اهل
الكتاب الا بالتي هي احسن وكذا النظر مطلوب وورد الثناء عليه لقوله تعالى ويتفكرون
في خلق السموات والارض وغير ذلك من الايات وقيل فيه نظر لان هذا مبني
على انهم تكلموا فيها على طريق الجدال وهي مع بعدها عنهم بعيد عن الفهم لعدم
دلالة الرواية عليه اللهم الا ان يكون منهم من هو كان منافقا كان اي ونظائره
ويمكن ان يقال نهيهم من ذلك لعدم وصول العقول البشرية الى كنه المسئلة
وبه يشعر كلامه عم فلا يلزم النهي في جميع المواد وعدم النقل لو سلم لوضوح الامر
عندهم وقلة الشبهة والتمكن من المراجعة الى من يفيدهم ويدفع عنهم ما
يعرض لهم منها ومع التمكن من مشاهدة الوحي المتقضية لفيضان الانوار
عليهم فلم يكونوا محتاجين الى البحث والنظر كما انا نحتاج اليه لخفاء الامر
وكثرة الشبهة المتجددة حينا فحينا حتى بلغت الى حد يمنع من الوصول الى المطلوب
واما نقل الفروع عنهم فلانها خفية بتعارض الامارات فاحتاجوا الى اكثار
النظر فلذلك اشتهر ذلك عنهم والمخصية ما نطق به النفس ممنوعة بل انما هي
اي المخصية فيما ترد به الشبهة من الادلة المحررة بعبارات مصطلحة

فلا تدل

فلا تدل على عدم وجوب اصل النظر والكلام فيه والمظنة اي مظنة الوقوع
في الضلالة تجري ايضا في المقلد بفتح اللام لان اعتقاده اما ان يكون
عن نظر او عن تقليد فان كان الاول لزم ذلك المحذور وهو الوقوع في
الضلالة مع زيادة وهي احتمال كذبه وان كان الثاني فاما ان لا ينتهي
سلسلة التقليد الى ناظر فيه او ينتهي الى ناظر فيلزم المحذور المذكور
مع زيادة احتمال كذبه اي الناظر بخلاف ما اذا كان هو ناظرا بنفسه
فانه لا يجري فيه هذا الاحتمال لانه الآن عالم بما ادى اليه اجتهاده
فتقليده فيما يحتمل الضلالة والكذب بان احدا يجزم فان قيل يجري الى الوحي
او الالهام او نظر المؤيد اجيب بان اتباع صاحب الوحي ليس بتقليد
بل علم نظري وكذا الالهام ونظر المؤيد فلا يصلح الا التقليد والا يجب
والنظر حرام مطلقا والرجوع الى المعصوم في الاصول وغيره ليس تقليدا فهو
خارج عن محل النزاع والا وقعنا في غيره اي غير المعصوم من العدل
العارف ممنوعة كيف وانه اول البحث والسؤال عن بشرية انبياء
الله بيقين لا عن الاصول ولا عن الفروع فانقطع التمسك به هذا
خلاصة ادلة الطرفين والبحث فيه اكثر مما يجال لا يخفى على المتأمل فيها
والى اشتراط القطع في الاصول يرجع الكلام في ايجاب النظر ونفي
التقليد الذي يحصل به الظن قطعا واثباته مشكل وبالله الاعتصام

فصل في الترجيحات التي للفقهاء في استنباط الاحكام الترجيح
في اللغة جعل الشيء راجحا وفي الاصطلاح تقديم امارة وهي ما يحصل
منه الظن على الاخرى عند التعارض بسبب من الاسباب الاتية

في العمل بهم واما من الحكم الحاصل اقتران امارة الا اقتران في الحقيقة ليس
للترجيح لكن القوم سموه ترجيحاً بما تقوى به على معارضها فوجب العمل بها ولا تجوز العمل
بمعارضها ولا تعارض في قطعيين لانه ثبوت يوجب مقتضاهما وهما نقيضان
ولا قطعي وظني لان الظن بازاء شيء ينتفي بالقطع بنقيضه فتعين ان يكون في
ظنيين لجواز تخلف المدلول عنهما فلا يلزم اجتماع النقيضين والترجيح في
النقليين خصهما بالذكر لان العقليات لا يجري فيها الترجيح اما بالسند
او المتن او المدلول او الخارج فالسند اما بالعلو بان يكون احد الخبرين
اعلى اسناداً من الآخر فانه كلما كان الرواة اقل كان احتمال الغلط والكذب
ابعد ومتى كان كذلك كان احتمال الصحة اظهر وفيه نظر من جهتين احدهما
ان العلو على طول العمر زائداً على القدر المحتاج وهو مما ذل يضعف الاعتماد
على الخبر لانه يتطرق ما لا يتطرق الى كثير الرواة من الغلط والكذب والآثار
فهو مرجوح بهذا الاعتبار وثانيهما ان هذا الحكم ليس عاماً اذ قد ينعكس لملاحظة
الصفات في الرواة وكثرة الرواة بان يكون رواة احدهما عدداً من رواة
الآخر فيرجح لان تطرق الخطاء الى الكثير ابعد من تطرقه الى القليل فالظن الحاصل
من الاول اقوى من الظن الحاصل من الثاني لان كل واحد يفيد ظناً
فاذا انضم الى غيره قوي حتى ينتهي الى التواتر المفيد لليقين وزيادة الثقة
فخبر الاوثق يرجح الى خبر الثقة وخبر من علم وثوقه بالاختبار يرجح على خبر الموثق و
خبر من وثقه كثير يرجح على خبر من وثقه قليل وخبر من جمع الثقة والفقاهة
فخبر الفقيه يرجح على خبر غيره لتمييزه بين ما يجوز وما لا يجوز وعلمه بموارد الاستعمال
وخبر الواحد الافقه يرجح على خبر الفقيه وقيل هذا الترجيح انما يعتبر في المروي

بالمعنى

بالمعنى دون اللفظ وهو بعيد لان تطرق احتمال التغيير للفظ في خبر الفقيه مما يضعف
الاعتماد عليه والعربية فخبر العالم بها يرجح على خبر غيره وخبر الاعلم يرجح على خبر العالم وقيل
خبر غير العالم بها يرجح على خبر العالم بها لان غير العالم بها يبالغ في الحفظ بخلاف العالم فانه
لا يبالغ فيه اعتماداً على خاطره وفيه نظر اذ لا امن مع الجهل من تغيير اللفظ والاعراب
والتقديم والتأخير فالوثوق بخبر العالم اقوى والفطنة فالفطن يقدم على غيره
والاكمل منه فطانة يقدم عليه والورع فالاورع يقدم على الورع ومن علم ورعه
بالاختبار يقدم على غيره وكذا من علم ورعه بقول الاورع والضبط فمن اتصف
بزيادة الظن يقدم على من لم يتصف بها ومن اتصف بشدة الضبط وكثرة
النسيان يقدم على من اتصف بالضبط الضعيف مع قلة النسيان عند العلامة
وقيل انهما تعارضا فتساقطا وكثرة المزكين واعدليتهم واعلميتهم بالرجال
وبالمباشرة فيقدم رواية من كان مباشراً لما رواه على رواية غيره كرواية ابي
رافع ان النبي صلعم نكح ميمونة وهو حلال فانها ترجح على رواية ابن عباس انه نكحها
وهو حرام وذلك لان ابا رافع كان سفيراً بينهما فهو اعرف بالقضية
والمشافهة فيقدم رواية من سمع الخبر مشافهة على من لم يسمعه كذلك فيقدم
رواية القسم بن محمد بن ابي بكر عن عائشة ان بريرة عتقت وكان زوجها
عبداً على رواية الاسود عنها انه كان حراً لان عائشة كانت عمة القسم فسمع
منها مشافهة بخلاف الاسود فانه سمع من وراء الحجاب والقرب فيقدم
رواية من كان اقرب الى المعصوم عند السماع على رواية من كان بعيداً
كتقديم رواية ابن عمر ان النبي صلعم افرد التلبية على رواية من روى انه
ثنى لانه روى انه كان تحت ناقته حين لبى والجزم فيقدم رواية الجازم

على رواية الظان والحفظ فيقدم رواية من كان حافظا للحديث
متذكرا له على رواية من اعتمد على نسخته او على خطه لان الاشتباه فيهما محتمل
لا في الحفظ والتذكر وفي مخالطة العلماء فيقدم رواية من خالطهم وجالسهم
على رواية غيره لتفطنه بما لا يتفطن به ذلك الغير فيحصل بخبره ظن لا يحصل
بخبر غيره والتحمل بالتاء فيقدم رواية المتحمل بعد البلوغ على رواية المتحمل قبله لان
الظن الحاصل من الاول اقوى وبعدم الالتباس بضعيف او مجهول فيقدم
رواية من لم يلتبس اسمه باسم احدهما على رواية من التبس اسمه به فصل واما
المتن فالمسند على المرسل لان عدالة رواة المسند معلومة دون المرسل
فالظن انما يحصل بالمسند والمقروّ اي الذي قراءه الشيخ على الراوي يرجح
على المسموع اي الذي سمعه الشيخ عن الراوي بقراءته عليه واذا رجح عليه يرجح
على غيره من انحاء التحمل التي مر ذكرها بطريق اولى والمسموع من الاصل وهو
المعصوم كان يقول الراوي حدثنا الصادق ع او قال لنا او سمعته يقول
على المشتبه بالمسموع وغيره نحو عن الصادق ع او قال او في السلسلة اذ الاول
محكم العلم انه سمعه منه فرفته او بواسطة والمؤكد على العاري من التاكيد
لما فيه من المبالغة والاهتمام والحقيقة على المجاز يعني اذا كان احد الخبرين
محمولا على حقيقته والاخر على مجازه عمل بالحقيقة دون المجاز لان دلالتها
اظهر من دلالة المجاز واقربه اي اقرب المجاز الى الحقيقة على ابعده
واشهره علاقة على ضده واقله اي اقل المجاز على الكثرة لقلته في لغته
للاصل فاذا تعارض خبران وكان واحد منهما محمولا على معنى زيد والاخر
على مجاز واحد كان الثاني اولى وهو اي المجاز على المشترك وقيل بالعكس

وقد تقدم

وقد تقدم والخاص على العام لان دلالة الخاص اقوى من دلالة العام على
على ما تضمنه وغير المخصص من العام عليه اي على المخصص منه لصيرورة الثاني
مجازا بخلاف الاول والفصيح على غيره اتفاقا لان تكلم المعصوم بغير الفصيح
بعيد حتى ان غير الفصيح يحمل عندهم على ان الراوي رواه بلفظ نفسه لا الافصح عليه
اي على الفصيح لوجوده في القرآن العزيز ولان المعصوم يتكلم بكلا النوعين
والعلامة حكم في نهيه بترجيحه عليه والمنطوق على المفهوم لان المنطوق اقوى
دلالة من المفهوم ولانه اصل له قطعا مستلزم طرحه والموافقة على المخالفة
لان الموافقة اقوى ودال اقتضاء على الاشارة لتعلق قصد المتكلم به لا بها
ومتضمن التعليل على الحكم على عديمه لقوة الحكم في الاول دون الثاني
والمنقول بلفظه على ما هو منقول بمعناه اما قطعا او احتمالا لا راجح للاجماع
على قبول الاول والخلاف في الثاني والعام المخصص على الخاص المأول
يعني اذا كان العمل باحد الخبرين موجبا لتخصيص العام والعمل بالاخر موجبا
لتأويل الخاص كان العمل بالاول اولى وارجح من العمل بالثاني لكثرته
فصل واما المدلول فالتحريم يرجح على الاباحة لان المكلف مردد بين فعل
حرام وترك مباح والثاني اقرب الى الاحتياط ولانه مردد بين فعل حرام واعتقاد والا
تحليله وترك مباح والاعتقاد بحرمته والثاني يوجب محذورا واحدا بخلاف
الاول فانه يوجب محذورين فالثاني اولى بالاختيار والاثبات على النفي
كما اذا قيل انه ع دخل البيت وصلى فيه وقيل انه دخل ولم يصل وذلك
لان غفلة الانسان عن الفعل كثير ولان الشهادة على الاثبات مقدمة على
الشهادة على النفي وما تضمن درء الحد على الموجب لاصالة البراءة

وعدم النقصه ورلهافيه من اليسر ونفى الحرج وهما مطلوبان في الشرع والعتق على عدمه لان مشروعية الرقبة على خلاف الاصل فالمتضمن لزوالها المتضمنه بالاصل يرجح على ما تضمن لعدمه وقيل بالعكس لان المتضمن لعدمه موافق للدليل المقتضي لصحة الرقبة واما الاتى بعض فالمعترضة بغيره على عدمه وما عاضده اظهر على ما عاضده اضعف ومذكور سبب الورود على عدمه لدلالته على زيادة الاهتمام وما عمل به الاعلمون على ما عمل به العالمون وما دليل تأويله ارجح من دليل تأويل الاخر على ذلك الاخر وتركيب المرجحات مثنى وثلاث ورباع فيما عدا فاتبع منها الاقوى والزم ما هو اقرب الى التقوى والحمد لله على نعمائه والصلوة على افضل واشرف انبيائه محمد وعلى وعترتهم الطيبين الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين

تمت ... على يد ... الجاني

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي خلقنا من سلالة من طين ثم جعلنا نطفة في قرار مكين ثم خلقنا منها علقة ثم مضغة فخلق العظام لنا فكسى لحما فانشأنا النفس الناطقة فتبارك الله احسن الخالقين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد اشرف الاولين والاخرين وعلى آله وعترته لا سيما صهره وابن عمه علي ابن ابي طالب امير المؤمنين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين وبعد فهذه تاريخ ولادة الاولاد سبب للعبادة والاحباب وعبرة لاولي الالباب وحق الاولاد على الوالدين ان احفظوا وحققوا عليهم اعظم الامور والاكبر فمنها تاريخ البنت سكينة الملقبة بصاحب سلطان بيكم فقد تولدت في ليلة الاربعاء سابع شهر صفر المظفر حين تحويل الشمس في السنبلة والقمر في القوس وكان ذلك في سنة ١٢٤١ احدى واربعين ومائتين بعد الالف من الهجرة النبوية على هاجرها الف الف تحية وثناء جعلها الله من الصالحات والحافظات والقانتات بحرمة حبيبه محمد المصطفى صلى الله عليه وآله الطاهرين

تولد فرزندي العضد نور چشمي ميرزا محمد حسن عقب برادرزاده در يوم پنجشنبه هشتم شهر رمضان المبارك سه ساعت از شب گذشته در وقتى كه شمس در برج حمل وقمر در دلو بيع ... گرديد از هجرت سنه ١٢٤٢ من الهجرة النبوية على هاجرها الف الف تحية وثناء اميدوارم كه خداوند عالم او را از جمله صلحا و فضلا و علما و زهاد گرداند بحق محمد وآله الطاهرين الامجاد